

من النقل إلى الابداع

(المجلد الأول) النقل

(٣) الشرح (التفسير — التلخيص — الجوامع)

من النقل إلى الإبداع

المجلد الأول

النقل

(٣) الشرح

(التفسير — التلخيص — الجوامع)

دكتور. حسن حنفي

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبد الله عويش

الكتاب : من النقل إلى الإبداع

(المجلد الأول) النقل

(٢) الشرح

(التفسير - التلخيص - الجوامع)

المؤلف : د. حسن حنفي

تاريخ النشر : ٢٠٠٠ م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبد الله غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - صارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ٢٤٦٢٥٦٢

فاكس : ٢٤٧٤٠٣٨

التوزيع : ١٠ شارع كامل صحنى القجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (القجالة)

المركز الرئيسى : مدينة العائش من رمضان

المنطقة الصناعية (CI) ت : ٩٥/٣٦٢٧٢٧

رقم الإيداع : ٩٩/٧٢٨٤

I. S. R. N. : الترخيم الدولى

977-303-169-1

الإهداء

❁ إلى حكماء الأمة من جيلنا
❁ قضاء على التغريب في عصرنا

حسن حنفى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الأول

التفسير

أولاً: الشرح: التفسير والتلخيص والجوامع.

١ - الأنواع الأربعة الثلاثة. بالرغم أنه يمكن استعمال لفظي "الشرح" والتفسير على التبادل فقد استعمل الحكماء نفس المعنى تقريباً. فضل الفارابي لفظ "شرح" في "شرح العبارة"، وابن سينا في الجزء المتبقى من "شرح البرهان" بالرغم من صمت ابن سينا عن مصادره والانتقال مباشرة إلى العرض والتأليف وربما الإبداع. وكذلك فضل ابن باجة نفس اللفظ في "شرح السماع الطبيعى".

وفضل ابن رشد نفس اللفظ في "شرح البرهان" بالرغم من تغييره إلى لفظ تفسير في "تفسير بعد الطبيعة". وللفارابي تفسير كتاب المدخل. ويمكن المقارنة بين البداية عند الفارابي والنهاية عند ابن رشد لمعرفة الفرق بينهما بعد حوالى مائتى عام. هل هناك عملية حضارية واحدة بالرغم من اختلاف العصر من بداية الوفاد للتعرف والإعلان إلى نهايته للتصحيح والختم؟

وتبدو أحياناً الأمثلة واحدة عند الحكميين، فهل اطلع ابن رشد على شرح العبارة للفارابي أم هي عمليات حضارية واحدة لها استقلالها الموضوعي وليست مجرد توارد خواطر؟ هل بدأت علوم الحكمة بالتلخيص والتأليف فى الوفاة قبل العودة إلى الشرح والتلخيص من جديد عند ابن رشد بالمعنى العام الذى يضم الشرح بالمعنى الخاص أو التفسير والتلخيص والجامع؟ يعنى الشرح هنا للتأويل والتفسير وليس مجرد قول شارح^(١). وقد تم اختيار لفظ "الشرح" عنواناً للباب كله، ولفظ التفسير عنواناً للفصل الأول نظراً لأهمية "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد مع أنه كان من الممكن العكس واستعمال لفظ "التفسير" للباب كله الذى يشمل أيضاً التلخيص والجوامع، واستعمال لفظ "الشرح" للفصل الأول. ويبدو أن هذه المصطلحات ليست كلها من وضع الحكماء بل من وضع النساخ والوراقين، ولا تدل على نوع أدبى جامع مانع. تتداخل فيما بينها وتتشابه. وتهدف جميعها إلى نفس الغرض، تمثل الوفاة واحتوائه قبل إعادة عرضه والإبداع فيه وتجاوزه، ولكن لفظ "الشرح" هو الأكثر شيوعاً. والتفسير لفظ

(١) القول الشارح Paraphrase تحصيل حاصل لا يضيف شيئاً كما هو الحال فى الشروح والملخصات والتخریجات فى القرون المتأخرة.

مستمد من العلوم النقلية، علم التفسير، مما يدل على اعتماد صياغات الأنواع الأدبية في علوم الحكمة على الموروث قدر اعتمادها على الوافد. وقد استمر لفظ "الشرح" في التراث القديم شرحاً للموروث بعد أن توقف الوافد حتى لقد أصبح الشرح عنواناً لعصر بأكمله، عصر الشروح والمصطلحات، العصر المملوكي حتى قبيل الإصلاح الديني الحديث أو بلغة للعصر فجر النهضة العربية. وأصبحت هذه الأنواع الأدبية الثلاثة هي معيار تقسيم الشروح حتى قبل ابن رشد.

بدأ لتطور التاريخي لعلوم الحكمة بعد النقل بالتأليف موكباً الكندي. ثم ظهر العرض المبرمج الجزئي والكلّي أو العرض الشعبي عند اخوان الصفا والأدبي عند التوحيدى أو العرض النسقى عند ابن سينا. ثم يظهر الشرح والتلخيص والجوامع مؤخراً عند ابن رشد ويجب التأليف، فشرح ابن رشد وتلخيصاته وجوامعه كبير بكثير من مؤلفاته التي لا تتجاوز أصلح اليد الواحدة. فالتاريخ يميز في خط معاكس للبيئة، إذ تتكون البيئة من النقل ثم للشرح ثم التلخيص ثم التأليف والعرض بأنواعه. فالغريب أن يبدأ الشرح في مرحلة متقدمة عند ابن رشد وكأنه في نهاية الفترة الأولى من تاريخ الحضارة الإسلامية وليس في بدايتها. بدأ بعد التأليف من أجل حسن الاستيعاب وقضاء على ازدواجية الثقافية. كانت الشروح المتقدمة للتعريف بالوافد (الكندي والفارابي)، والشروح المتأخرة للنقد إما للشراح السابقين يونان ومسلمين أو لنقد الموروث المتكلس والمتحد مع السلطة السياسية. في ظاهرها شرح للوافد وفي باطنها نقد للموروث الديني والسياسي.

وابن رشد هو الوحيد من بين الحكماء الذين لهم في الأنواع الأولية الثلاثة الشرح والتلخيص والجوامع أى للشرح الأكبر والأوسط والصغير أنفسهم الحكمة النظرية المنطق والطبيعية والإلهيات. ويلاحظ على أعمال ابن رشد الأكي^(١):

(١)	شروح	تلخيص	جوامع	مقالات
منطق	البرهان (جزء)	إيساغوجي	الجدل	مقولات ١
		المقولات		عبارة ٢
		الجماعة		قياس ٩
		التوبيخ		برهان ٣
		البرهان		
		الجدل		
		المفصلة		
		الخطابة		
		الشعر	الشعر	-

١ - المنطق موزع على الأنواع الأدبية الثلاثة، وإن التلخيص أكملها وإن تلخيص إيساغوجي مازال بالعبرية واللاتينية والإنجليزية، وأن الجوامع تشمل منطق الظن باستثناء المسفطة، وأن شرح البرهان جزء وليس كله، وأن الغالب على المقالات منطق الأبيقوس.

٢ - الطبيعيات موزعة على الأنواع الثلاثة أيضاً، أكبرها الجوامع ثم الشروح ثم التلخيص، وأن تلخيص الآثار العلوية مازال بالعبرية. والسماع الطبيعى والسماء والعالم والنفوس غير موجودة فلا توجد نماذج من شروح الطبيعيات، والمقالات الطبيعية تضم مقالين من السماع الطبيعى بالإضافة الى اتصال العقل والإنسان بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، والطبيعيات تنقصها الشروح المفقودة.

٣ - الإلهيات بها جوامع وشروح وليس لها تلخيص أو مقالات. هناك على الأقل نوع كامل من كل حكمة، تلخيص المنطق، جوامع الإلهيات، وشروح مابعد الطبيعة. ولا يوجد كتاب له الأنواع الأدبية الثلاثة باستثناء السماء والعالم إلا أن الشرح مفقود^(١). ومجموع الأعمال كلها خمس وأربعون عملاً.

وإن رشد هو الشارح الأعظم ليس كلقب لافينسى بل كلقب اسلامي لأن الكندي والفارابي وحكام الاسلام لم يشرحوا كل شيء. واخوان الصفا جمعوا

طبيعيات	شروح السماع الطبيعى السماء والعالم النفوس	السماء والعالم الآثار العلوية	السماع الطبيعى السماء والعالم الكون والفساد الآثار العلوية النفوس الحس والمحسوس	المسببة والثمانية من السماع الطبيعى المسببات البرزور والزروع اتصال العقل بالإنسان
إلهيات	تفسير ما بعد الطبيعة		ما بعد الطبيعة	

(١) جوامع المنطق وتلخيصه (نيرورث)، وشرح البرهان (بدوى)، المقالات (العلوى)، وجوامع الطبيعيات (حيدر أباد - بدوى)، والتلخيص (العلوى)، والمقالات (الاهوانسى)، والإلهيات والجوامع (عثمان أمين)، والتفسير (ويج)، وتختلف النشرات فيما بينها من ناحية النشر العلمى حيث نشرت حيدر اباد تخطو من مقارنة المخطوطات ورصد الاختلافات بينها إذ يكتبها أنها تقدم النص المطبوع من نسخة حيدر اباد كما هو الحال فى الطبيعيات الأهرية إنفاة للطلاب. وتعالى النشرات العلمية الحديثة فى الهولمى التقنية ورصد الاختلافات بين المخطوطات بلا دلالة أو تحليل. وشرح ابن رشد على إيساغوجي له مخطوطة عربية وترجمة لاتينية. واكتفينا فقط بالنصوص العربية التى هى موضوع تحليل للتصومص الأصلية بلغتها الأصلية خاصة فيما يتعلق بالأسلوب كما هو الحال فى الإسلاموية الغربية المعاصرة.

الوافد والموروث دون المزج بينهما فى صياغة ولحدة. وتمثل ابن سينا بسرعة بعد أن جمع ونظر وصاغ وتحول من النقل الى الإبداع. والقاب ابن رشد كثيرة: الفقيه، الأجل، العالم، للمحصل، الكافي. فلقب للشارح احد الاقارب لانه قام بالشرح كما قام بالقضاء فهو القاضى، وبالدفاع عن الفلسفة فهو الحكيم، وينقد علم الكلام الأشعرى فهو المتكلم، وكتابه فى الطب فهو الطبيب. لاتعنى الشارح الاعظم أنه تابع لأرسطو وأن كل رسائله فى التاريخ هو أنه شارح لأرسطو خاصة فى تصور شائع. أن الشرح هو الفرع والمشرح هو الأصل.

ويمكن عمل جدول آخر للشرح والتلخيص والجوامع ابتداء من الكتب على النحو الآتى^(١):

ويلاحظ على هذا الجدول الآتى:

١ - أن المنطق أكمل العلوم لأنه يتوزع على الأنواع الثلاثة.

العلم	الكتاب	الشرح	لتلخيص	الجامع
المنطق	المدخل	(ثلاثا للمقالة الأولى) بدوى	بتروث	بتروث
	المقولات		، ،	
	العبارة		، ،	
	القول		، ،	
	أبرهان		، ،	
المنطق	الجدل	التفري	، ،	بتروث
	المسئلة		، ،	
	الخطابة		، ،	
المنطق	المنطق		سالم، بدوى	بتروث
الطبيعية	المسائل الطبيعية	التفري	للطوى	حيدر آباد
	السماء والعالم		، ،	، ،
	الكون والفساد		، ،	، ،
	الآثار الطوية		، ،	، ،
	السمان			
الطبيعية	النبات			
	الحيوان			
	النفس			
الطبيعية	الحسن والمصنوع			بتروث بدوى
ما بعد الطبيعة	ما بعد الطبيعة	بويج		حيدر آباد، أمين
الأخلاق والمواطنة	السيلة			جمهورية أفلاطون

٢ - أن الطبيعيات تنقصها الشروح كما أن الإلهيات تنقصها التلاخيص.
٣ - هناك نوع كامل من كل حكمة، تلخيص المنطق، جوامع الطبيعيات، شروح ما بعد الطبيعية.

٤ - لكل كتاب نوع واحد على الأكل، وتلخيص وجامع.
٥ - بعض الكتب لها نوعان : شرح وتلخيص مثل البرهان، وتلخيص وجامع مثل الجدل، الخطابة، والشعر، والسماء والعالم، وشرح وجوامع مثل ما بعد الطبيعة.

٦ - لا يوجد كتاب واحد لهذه الأنواع الأدبية الثلاثة باستثناء السماء والعالم بعد ما تم العثور على النص العربي للتلخيص. التلخيص للمقولات والعبارة والقياس والمفسطة. والجامع للسمع الطبيعي والكون والفساد والآثار العلوية. والنفس والحس والمحبوس.

والانتقال طبيعي من الترجمة والتعليق إلى الشرح والتلخيص قبل التحول إلى العرض والتأليف. فالحضارة تتحول طبيعياً من النقل إلى الإبداع. والتمثيل والاحتواء بدلاً منهجيان عن التأثير والاحتذاء. العملية الأولى هضم للوافد بينما الثانية تقليد له. ولا يمكن ادراك ذلك إلا بالتجربة الحية والعيش مع الوافد الغربي الجديد كما عاش القدماء، مترجمين وشرّاح، مع الوافد اليوناني القديم كخطوة نحو العرض والتأليف والإبداع.

وإذا كان لفظ الشرح له جمع ومفرد وكان لفظ الجوامع له جمع دون مفرد إلا تكلفاً "جامع" فإن التلخيص لفظ مفرد وليس له جمع إلا تكلفاً "تلاخيص" وليس "ملخصات". التلخيص لفظ واحد لا يبدل عنه.

هل كان ابن رشد على وعى بهذه الأنواع الثلاثة للشرح، وعى علمي مقصود عن منطق حضاري دقيق. أم أنها أتت وفق للشرح وتبعاً لمقتضياتها؟ ونظراً لوجود أنماط مشابهة للشرح في علوم التفسير وفي علم أصول الفقه وفي الشروح السابقة والتعليقات على الترجمة، ربما كان عند ابن رشد وعى دقيق مسبق بهذه الأنواع الثلاثة^(١).

(١) قلنا بنص المراحل السابقة في مشروع "لتراث والتجديد" بأصالة المترجمة الأربعة ومقدماتها وهوامشها الشارحة لاسبينوزا وسارتر ولينج ونماذج فلانسة العصر الوسيط ثم للعرض في قضايا معاصرة. جـ٢ في الفكر الغربي المعاصر، ودرجات فلسفية، ثم لتأليف في مقدمة في علم الاستغراب وكل ذلك في لوافد فقط دون الموروث ودون الوقع المباشر الذي يتفاعل معه لوافد الموروث. مهمة لتراث والتجديد مثل القاري للتحول من النقل إلى الإبداع.

الشروح والتلخيص والجموع نموذج للحوار بين الحضارات مع اعتزاز بحضارة الذات واحترام كامل لحضارة الآخر. نذل على فكر انساني مفتوح بحثاً عن الحقيقة المشتركة التي يجاهد الجميع في معرفتها. تحبى التراث القديم، وتكمل جهود السابقيين، وتواصل التراكم الحضارى. للشرح ليس مجرد تفسير ألفاظ بالآفاظ. وتوضيح عبارات بعبارة أو ضم فقرات الى فقرات بل هو موقف حضارى متكامل يمتلك عمل الترجمة. فالترجمة شرح صغير بدلاى للشرح الكبير ومقدمة له.

كما نكتشف عن قدرة على إيجاد المصطلحات الجديدة وتجاوز الترجمات الحرفية بل والمعنوية، وعن قدرة ثانية على الفهم والاستيعاب للوافد، وعن قدرة ثالثة لنقل النص اليونانى على البيئة الجديدة وإيجاد مناطق التشويق بين الوافد والموروث، وقدرة رابعة على تطوير الموضوع كله استعداداً لمرحلة التأليف والإبداع. وإذا كانت هذه الأنواع الثلاثة ليست مجرد تصنيف كمى من حيث تفاوتها فى الحجم بل هى تصنيف كفى من حيث دلالتها على عمليات الإبداع الحضارى، فالمسؤال: هل لها أى مصادر عند علماء المسلمين أم أنها أشكال نمطية فرضتها عمليات الإبداع الحضارى؟ ربما الشرح أقرب الى تخريج المناط عند الاصوليين مجرد إبراز العلة من الاصل. والتلخيص أقرب الى تنقيح المناط أى بلورة العلة وتوضيحها من الاصل. والجموع أقرب الى تحقيق المناط أى إيجاد العلة فى الفرع من أجل تعدية الحكم. فهناك بنية أصولية وراء هذه الأنواع الألبية الثلاثة صريحة أو ضمنية خلصة وأن ابن رشد هو للحكيم القضائى، الفيلسوف الاصولى.

والشرح أكبر من حيث الكم لأنه تقطيع للنص، ومحاولة مضغه قطعة قطعة حتى يسهل ابتلاعه قبل أن يتمثله التلخيص وتخرج الجموع فضائته ويستبقى للتأليف عصارته. والشرح الأوسط أقل كما لأنه خلص للنص المترجم من شوائبه وأصبح أكثر تركيزاً. والجموع أقل كما لأنها تتعامل مع القلب وليس الأطراف. الشرح أقرب الى الطول لأنه يتعامل مع الترجمة كلها من ألفها الى يائها على الإتصاع، والتلخيص أقرب الى العرض لأنه يتعامل مع الشرح الذى يتضمن قلب الترجمة. والجموع أقرب الى الإرتفاع نحو العمق لأنها تتجه نحو الموضوع والقصد، وتستخرج اللب من القشور. وهو أكثر دلالة على الوافد من الجموع والتلخيص لأنه مازال يتعامل مع الخارج لإحضاره الى الداخل. يبدأ بالترجمة قبل أن يدخلها فى عمليات التمثل الإخراج من أجل التأليف والإبداع. التلخيص أكثر دلالة على تشويق الوافد فى الموروث لأنه يدخل الخارج فى

الداخل، ويفتح أوسع مجال في الداخل لإستقبال الخارج. والجوامع أكثر دلالة على الإبداع الذاتي المستقل عن الوافد والموروث، الوليد الجديد بعد أن تم القماش. الشرح أقرب إلى المعارك الخارجية مع النص المترجم وشراحه، والتلخيص أقرب إلى المعارك الداخلية، كيفية التعشيق والإستيعاب وصب مضمون الوافد في قالب الموروث. والجوامع هو للكوب المملوء والمقدم للشاربين.

الشرح مملوء باسماء الوافد أكثر من الموروث لأنه مازال يتعامل مع الخارج أكثر مما يتعامل مع الداخل. وفي التلخيص أسماء الموروث أكثر من أسماء الوافد لأنه يبحث عن أسكن التعشيق. والجوامع لا هذا ولا ذلك، لا بنور ولا تربة، بل زرع جديد في التأليف، وحصاد جديد في الإبداع.

ويصعب التمييز في الواقع بين هذه الأنواع الثلاثة خاصة وأنه لا توجد أمثلة واضحة من كل نوع. وقد يكون السبب في ذلك أنها متداخلة المهام، في كل منها تعميم وتخصيص، تحليل وتركيب، فك وإضغام، حذف وإضافة. ما يفعله الشرح مع الترجمة يفعله للتلخيص مع للشرح وتقلع الجوامع مع التلخيص.

٢- التاريخ والبنية: والخلاف مازال قائما حول الترتيب الزمني للأنواع الثلاثة أيهما كان الأول وأيهما كان الأخير، والأوسط في كلتا الحالتين واحد. ربما كان الشرح الأكبر مثل تفسير ما بعد الطيبة" في الأول والتلخيص كان في الآخر إذ يتضمن الشرح الأكبر التفصيل والتفصيل والدراسة وعمل "الفیشات" بلغة العصر حتى يمكن فهم النص كما وكيفاً. في حين يتطلب التلخيص وعياً بالكم دون الكيف، ومعرفة بالمضمون دون العبارة مما يتطلب تركيزاً وجهداً وعمقاً ونضجاً، وهو ما لا يتأتى للإنسان إلا في أواخر العمر عندما يتخلى عن المادة العلمية ويصبح هو بديلاً عنها. ولا يتحدث عنها إلا في البداية كنكرة عامة وذكريات ماضية. فهل كان لابن رشد مشاريع أخرى للشرح بعد هذه الأنواع الأدبية الثلاثة^(١). لا يكفي أن تكون له الجوامع في البداية والشرح في النهاية لأن اقتناص الأشياء لا يكون إلا في النهاية بعد تحليل الألفاظ وإدراك المعاني^(٢).

(١) فننكلم نحن أولاً في هذه المقالات الموجودة له على عانتنا فإن أسأ الله في العمر فنستكلم في الأمور الأخرى الحفل والمصوم، ص ١٩٢. ويقال أن ابن رشد قد قام بهذه الشروح الثلاثة بعد مقابلة مع السلطان وكان عمره ثلاثة وأربعين عاماً وكأنه لم يكن له مشروعه الخاص قبل مقابلة السلطان، شرح البرهان، بدوى ص ٤٦-٤٧.

(٢) يرى صديقنا المرحوم جمال الدين العلوي أن العكس هو الصحيح أن ابن رشد بدأ في أول حياته بالجوامع ثم أنهار بالشرح بل أنه يضع تواريخ دقيقة لذلك على النحو الآتي:

الشرح قول من المتعين إلى اللامتعين، من الخاص إلى العام، من الحالة اليونانية إلى الحالة الإسلامية. في حين أن التلخيص تحول من اللامتعين إلى المتعين، من العام إلى الخاص، من اللغة والمصطلح والألفاظ إلى المعاني والتصورات. أما الجوامع فهي تحول من الخاص في الأخص في الواقع، إلى الموضوع ذاته قبل أن يتحول إلى تصور وحكم، حدود وقضايا. وهناك نص غريب وفريد في تفسير ما بعد الطبيعة يوحى بالترتيب المضاد، الجوامع في الشباب، والتلاخيص في منتصف العمر، والشروح في النهاية. فالتفسير كتب في الشيخوخة، مع الاهتمام بعلم الفلك ولكنها رسالة أجيال متعاقبة. وهي نفس روح ابن سينا في آخر كتاب "الشعر" من الشفاء. ويكفي إدراك ذلك بالعقل أيضاً إذا كان هذا الترتيب له ما يؤيده بالنصوص. ففي مرحلة الشباب التركيز على الشيء ذاته باختصار وكان للجوامع أشبه بالمقالات العامة. ثم تأتي التلاخيص في مرحلة الشباب. ثم عندما يريد الحكيم أن يترك عملاً تكوينياً كبيراً فإن ذلك لا يتم إلا في الشيخوخة^(١). ومن بعض فقرات ابن رشد في نهاية تلخيصاته تبدو الجوامع في البداية والتلخيصات في الوسط والشرح في النهاية أي البداية كانت رؤية الموضوعات، والوسط تلخيص المعاني، والنهاية شرح الألفاظ كما بصرح بذلك في تلخيص للفيلسوف. ويصرح بنفس الشيء في نهاية السفسطة، أنه قام بالتلخيص حسب ما يؤدي إليه فهمه ووقته وأنه سيعيد الكرة إن أُمعج الله في العمر ويكرر نفس الشيء في آخر "تلخيص الخطبة"^(٢).

١ - الجوامع بين ٥٢٢ - ٥٦٠ وكان ابن رشد عمره ٢٧ - ٣٥ سنة (٨ سنوات).

ب - التلاخيص بين ٥٦٠ - ٥٧٢ وكان ابن رشد عمره ٣٥ - ٤٧ سنة (١٢ سنة).

ج - الشروح بين ٥٧٢ - ٥٨٨ وكان ابن رشد عمره ٤٨ - ٦٣ سنة (١٥ سنة).

د - المؤلفات ٥٨٨ - ٥١٥ وكان ابن رشد عمره ٦٣ - ٧٠ سنة (١٥ سنة). والمرحوم

فضل كبير على نشر مؤلفات ابن رشد وابن بلجيه وهو مازال طالب دكتوراه. فالطالب

للمغربى استاذ مشرقى، والاستاذ المشرقى طالب مغربى

(١) وقد كنت في شبابه لأول أن يتم لى هذا الفحص. وأما في شيخوختى هذه ينمت من ذلك إذ عاقتنى

الموانق عن ذلك قبل ولكن لعل هذا القول يكون فيها لفحص من يفحص عن هذه الأبناء فإن علم الهيئة في

وقتنا هذا هي هيئة موافقة للصبيان لا للوجود، تفسير اللام ص ١٦٦٤.

(٢) ونحن في تلخيصنا هذه الموضوعات قديماً أجزنا العبارة فيها على ما يطويه مفهوم قوله في

بادئ الرأي - وهو الذى فهمه المفسرون - لنجد بذلك سبيلاً إلى حل الشكوك الواردة فيه

الى أن ظهر لنا فيها هذا القول. فمن أحب أن يحول العبارة فيها الى ما لا يتطرق اليه شك

فليفعل. وإن أجل الله في العمر فسشرح هذا الموضوع من كلامه على اللفظ فإن هذا الموضوع

الى هذه الغاية فيما أحسب لم يشرح شرحاً تاماً، تلخيص الجدل ص ١٧١، فهذا آخر ما ختم =

والسؤال: لماذا الشرح والتلخيص بالمفرد والجوامع بالجمع؟ ربما لأن الجوامع تعبر عن موضوع واحد، رؤية واحدة، مذهب واحد من أجل التأكيد على الوحدة العضوية للنص المشروح. مع أن الشرح أحياناً يكون جمعاً مثل شروح ابن باجه على السماع الطبيعي. وربما وجد النساخ تسمية الجوامع بالمفرد لا تعني شيئاً مثل جامع الجدل أو جدل الجامع في حين أن المفرد في حالة الشرح والتلخيص أدل مثل شرح البرهان، تلخيص المقولات.

والسؤال الآن: هل عرف ابن رشد ترجمات عربية أخرى في المشرق أو في المغرب استعمالها لليهود والنصارى؟ هل كان لفلاسفة الأندلس في المغرب مصادرهم الخاصة المستقلة عن الترجمات التي تمت في المشرق؟ هل كتب ابن رشد كل نوع وأمامه النوع السابق؟ هل كتب التلخيص وأمامه الشرح للمقارنة وعدم التكرار، وكتب الجوامع وأمامه الشرح والتلخيص لم أنه كان في كل مرة يكتب يبدأ بداية جديدة، والبداية الجديدة من سمات التلخيص^(١). ربما حضرت الأنواع الأخرى في الذاكرة في حضرة بدأت بترت شفاهاً قبل التكوين. والحقيقة أن هذه الأنواع الثلاثة ليست تاريخاً فقط بل بنية. إذ تعبر عن علاقتها بالترجمة كمراحل متتالية للتأمل والاحتواء للنص المترجم بعد توظيفه حتى يسهل ابتلاعه. ويمكن عمل عدة صور مستمدة من الحياة العضوية والعمرانية والمعمارية والجسدية والزراعية والصناعية والتجارية المباشرة للتأمل وضرب الأمثال، طريقة الشرقيين^(٢).

"به هذا الرجل كتابه هذا، وقد نقلنا منه ما تؤدي إلى فهمنا بحسب ما يسر لنا في هذا الوقت وسنعيد فيه للنظر إن صبح الله في العمر ويسر لنا أسباب الفراغ"، تلخيص المنسوبة ص ١٧١. ولكن رأينا أن هذا الذي نقل لنا في هذا الوقت خير كثير، وعسى أن يكون كالمبدأ للوقوف على قوله على التمام لمن يلقى بعد أو لنا أن وقع لنا فراغ ولنسا الله في العمر" السابق ص ١٧٨. وقد لخصنا منها ما تؤدي إلينا فهمه وغلب على ظننا أنه مقصوده وعسى الله أن يمن بالتفرغ لتمام القمص عن نص بالقول في هذه الأشياء وبخاصة فيما لم يصل إلينا فيه شرح لمن يرتضى من المفسرين" تلخيص الخطيب، ص ٣٣٧.

(١) عاد هوسرل في الفلسفة الغربية المعاصرة فصل للتلفيف هو للقدرة على البداية الجزئية، انظر رسالتنا تفسير الظاهر والباطن (بالفرنسية).

(٢)

الفكر	لللفظ	المعنى	الشيء
المثال	الشرح	التلخيص	الجامع
الطعام	تقسيم الخضار	الطهي والاعداد	الطعام
الجنس	الاثارة	الجماع	التخف
المحاور	الالقي	التراسي	العمق -

والعرض التاريخي لا يكون نوعاً أدبياً أو بنية. إنما هو المناسبة أول الحامل في الزمان والمكان^(١). فإذا كان ابن رشد قد كتب شروحه للثلاثة بناء على طلب الأمير فإن ذلك يدل على اهتمامه بالفلسفة وابن رشد هو الفيلسوف. والعلاقة بين الفلسفة والدولة علاقة حميمة طالما أن الأمير يريد المعرفة، والفيلسوف قادر على أداء المهمة. الملك الفيلسوف والفيلسوف الملك نموذج القمم ليس صعب المنال. فبعد ثلاثمائة عام من الترجمة والشرح والتلخيصات والعروض والمؤلفات مازال الأصل في حاجة إلى توضيح وكأن الطلب ينم عن حركة فلسفية أصولية، تود العود إلى الأصول سواء من الأمير أو من الفيلسوف. والعودة إلى الأصول كانت مطلب للفقهاء في الأندلس وأساس تحريم الفلسفة وتكفير الفلاسفة فيما بعد. كانت نية الأمير والفيلسوف الدفاع عن الفلسفة ضد المتربصين بها، والمعادين لها من الفقهاء والحصاة. فالشرح توضيح لها ودفاع

الإبعاد	الطول	العرض	الارتفاع
العمارة	التأسيس	البناء	الاسكان
للجامع	للمسجد	للقبلة	المأذنة
للحرب	للدفع	للحرية	رأس الحرية
للزراعة	البهنة	للشجرة	الثمرة
الصناعة	تراب الحديد	للقفاق	المصنوعات
التجارة	الجملة	للقطاعي	الاستهلاك
الامرة	الآب	الأم	الطفل
للمير	الشباب	الرجولة	الكهولة
الحرب	الاستعداد	للتدريب	للقاتل
الفرات والتجديد	الوقد	الموروث	الواقع

(١) هناك رواية شائعة عند القدماء والمحدثين بصرف النظر عن صحتها التاريخية والتلخيص والوجاهة قد قام بها ابن رشد بناء على طلب الأمير أبي يعقوب يوسف (٥٤٨هـ) الذي أظهر رغبة واضحة في دفع الشك الذي كان يحوم حول الفلسفة. فطلب من ابن رشد تفسير لصوص أرسطو بجملة مستقيمة لأن الشروح المسبقة غير واقعية، والترجمات العربية الأولى مربكة يصعب على أي قارئ بعد ذلك معرفة أرسطو معرفة واضحة. وبعد أن تحول أرسطو إلى فلاطوني على أيدي الشراح اليونان والمسلمين تحولت الفلسفة إلى تصوف كما هو الحال في الفلسفة الاشراقية. وابن طفيل وهو الاشراقي هو الذي أبلغ هذه الرغبة من الأمير إلى الفيلسوف، بعد أن سمع ابن طفيل مباشرة من الأمير تشكيكه في عبارة أرسطو ونقدها وغموض اغراضها وربما بسبب المترجمين، فالمطلوب تلخيصها وتقريب أغراضها بعد فهمها وتقريب مأخذها للناس. تلخيص المقولات ص ٧٥ جوامع ص ١٦٩/١٥١ تلخيص للشعر ص ٨/٤٠٣.

عنها. ولما كانت الفلسفة هي لرسطو وبالتالي فإن للدفاع عن الفلسفة هو شرح
ارسطو وتوضيحه. طلب الامير شرعى لشعوره بغربة ثقافية مع الوافد. وقد
استطاع ابن رشد بشروحه الثلاثة للقضاء عليها باعادة الوافد الى حضن
الموروث، وبيان اتفاق النص والعقل والطبيعة.

والغاية من الشرح والتلخيص والجامع هي نفس لغاية من لترجمة والتعليق،
إستمرار ضم الوافد والموروث في وحدة ثقافية متجانسة على النحو الآتى:

١ - تجاوز ازدواجية الثقافية بين الوافد والموروث، ومزاحمة الوافد
للموروث، ومقاومة الموروث للوافد حتى لا يقع الانا الحضارى فى ازدواجية
للتقافة وبالتالي لزدواجية الشخصية وشق الصف الوطنى، وصراع القوى
السياسية كما هو الحال فى هذه الأيام.

٢ - تجاوز عزلة الوافد وبالتالي عزلة النخبة الذليلة لها حتى لا تصبح
عنصر جذب وتغريب لثقافة الموروث، وبالتالي يتم الاستفادة بالوافد فى
المصطلحات والمناهج وتطوير الموروث.

٣ - تجاوز الانا الحضارى البدوى الاحساس بالدونية أمام ثقافة الآخر
المغلانية الطبيعية المفتوحة التى تقوم على تعدد الرأى والافتراض والرد والحجة
والبرهان. ولا يكتفى أن يقوم الوحى بتعويض الانا هذا الاحساس بالدونية والا
تحول الى احساس مضاد بالمعظمة بل تطوير الانا الحضارى الحامل للوحى
وللحضارة، وحى الانا وحضارة الآخر خاصة وأن كليهما يقوم على أسس
مشتركة، العقل والطبيعة.

٤ - عدم الوقوع فى عزلة الموروث وثباته دون تطويره بالتفاعل مع
الثقافات المجاورة وعقلته طبقا لروح الثقافة الوافدة ، وبيان اتفاق الوحى والعقل
والطبيعة. فالوافد وسيلة والموروث غاية، وهو للتقابل المعروف عند المؤرخين
بين علوم العجم وعلوم العرب، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر أو عند الفقهاء
بين علوم الوسائل وعلوم الغايات.

٥ - إظهار إبداعات الامة وحيويتها وقدرتها على الإبداع الحضارى
دون إلتصاق بالموروث المعطى من الداخل أو تخوف من الوافد المنقول من
الخارج، ونقلها بالنفس على دورها الحضارى فى التاريخ منذ حضارات الشرق
للقديم حتى ورائتها دين الوحى ودين الطبيعة فى مرحلة جديدة من تاريخ

الحضارات الانسانية. ويتم ذلك على النحو الآتى:

أ - تحليل نص ارسطو وعرضه على العقل فما اتفق معه اخذ وما خالفه حذف تلقائيا واكمال البنية العقلية حتى يظهر الجزء داخل الكل، وإعادة التوازن لها ضد احادية الطرف، وفهم الموروث على جانبه العقلى والطبيعى فى نظرة متكاملة وتشويق الوافد عليه لاكتفاهما فى العقل والطبيعة.

ب - عرض الموضوع على الواقع والتجربة فما اتفق معه اخذ وما خالفه سقط تلقائيا، فالواقع مثل العقل محك النظر ومعيار العلم، واكمال الموضوع احصائيا حتى يظهر الجزء فى الكل، وتتكامل النظرية .

ج - إدماج الوافد فى الموروث حتى تظهر الوحدة بينهما من خلال العقل والطبيعة، وأهمية الوحي فى الموروث كعناصر زائد على العقل والطبيعة، القاسمين المشتركين فى الموروث والوافد. دور الوحي هو اعطاء الحقيقة الكلية سلفاً من أجل عدم الوقوع فى النظرة الجزئية، وإعطاء يقين قبلى مسبق وحقيقة موضوعية محايدة لا تخضع لأهواء البشر أو رغبات الناس، وسرعة المعرفة واعطائها مرة واحدة ولو فى صورة حتم فى حاجة إلى برهان، فرض فى حاجة الى التحقق من صدقه بدلا من طول البحث عن الحقيقة من أجل اختصار الزمن نظرا لقصر العمر، وتوفير الجهد والوقت من أجل سرعة الانتقال من البحث للنظرى الى التحقق العملى.

ليس الشرح لذن هو تفصيل للنص، عبارة عبارة، وبيان مفرداتها واعرابها وتكرار معانيها كما يفعل طلاب المدارس لامتحانهم فى الفهم الموضوعى للنص بل هو بداية عملية النقل للحضارى أو نقل النص من بيئة ثقافية الى بيئة أخرى مما يتطلب عدة عمليات لم يستطع المستشرقون الغربيون أو العرب ادراكها وحكموا عليها بأنها تشويش وخطأ وسوء فهم. فلا يوجد معنى موضوعى للنص ولاحتى فى ذهن مؤلفه بل توجد قراءة لنص مصمت مع ان المستشرقين يعيشون وسط التراث الغربى وعلوم الهرمنوطيقا ولكن المستشرق يتعامل مع التراث الاسلامى، تراث التفسير بأقل ادوات التحليل وأضعف الايمان. ولو انه تعامل مع تراثه الغربى لكان أكثر عمقا وأبعد نظراً. لم يضاعف الشراح المسلمون اللبس والوهم والتشويه للنص الارسطى بل قاموا باحتوائه وتمثله من أجل الاستعداد لمرحلة تالية: العرض والتأليف والابداع^(١).

(١) كتب الشمر ص ٢٠.

والدراسات الدقيقة والحديثة فى الشروح والتلخيصات والجوامع هى الدراسات المتقابلة عندما يوضع النص الأول فى مقابل النص الثانى وإخضاع الزيادة والنقصان والتأويل التى بين النصين الى منطق دقيق كما هو الحال فى طبقات الأنجيل الثلاثة المتقابلة فى عواميد ثلاثة والأنجيل الرابع تحتها لاستقلاله الخاص كنص رابع. يختلف مع الأنجيل المتقابلة أكثر مما يتفق، فى حين أن الأنجيل الثلاثة للمتقابلة تتفق فيما بينها أكثر مما تختلف. وقد تكون هذه مهمة جيل آخر أكثر دراية بمناهج التأويل الحديثة وعلى علم أدق باليونانية والعربية والسريانية ومناهج اللسانيات المعاصرة. وتكون مهمة جيل آخر عدم التوقف على هذه اللحظة الاولى فى التاريخ فى الفلسفة الاسلامية، لقاء للعرب واليونان منذ ما يزيد على اثني عشر قرناً، واستئناف مسار التاريخ فى لحظات التقاء أخرى مثل اللحظة الراهنة التى بدأت منذ قرنين من الزمان من التقاء العرب المحدثين مع الغرب الحديث، وكما كانت علاقة للحكماء القدماء مع مسقراط وأفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وجالينوس وأبقراط وأرسيميدس وأقليدس تكون علاقة الحكماء المحدثين مع ديكارت وكايط وهيجل وهومرل كفواصل كبار ومؤسسى مدارس ورواد مذاهب بالاضافة الى تلاميذ كل منهم يميلاً ويساراً^(١).

٣ - اللفظ والمعنى والشئ. وإذا كان للفكر مستويات ثلاثة: اللفظ والمعنى والشئ فإن الشرح والتلخيص والجامع يتعلق كل منها بإحدى مستويات الفكر. ومن المستحيل ان يكون الاصغر هو اللفظ لأن المعنى أوسع من العبارة، والاوسط بالضرورة هو المعنى فيبقى اللفظ للكبير. ولابن رشد شرحان: واحد فى المنطق، واحد فى ما بعد الطبيعة. ويكون ذلك على النحو الآتى^(٢):

أ - الانتقال من الترجمة الى الشرح على مستوى اللفظ والعبارة والقول، وذلك لتحقيق عدة أهداف:

(١) وقد حاولنا وضع صورة عامة للفكر الغربى لهذا الغرض فى "مقدمة علم الاستغراب" الصادر للغة، القاهرة ١٩٩١. وفى هذا الاطار ايضا قمنا بترجمتنا عن الفلاسفة المحدثين امبيونوزولمىج وسرتر فى العصر للحديث، واوغسطين واتسلايم وتوما الاكوينى فى العصور الوسطى كما قام المترجمون القدماء. كذلك قمنا بدراستنا عن امبيونوزا وهيجل وفيكو وكايط ويسيرز وفيورباغ وفيير ولونامونو واورتيجا اى جليسيه كما قام الحكماء القدماء بمرضى افكار اليونان ومذاهبهم.

(٢) التراث والتجديد ص ١٤٠-١٤٦ هذه المستويات الثلاثة ليست غريبة على ابن رشد بل هى متضمنة فيه إذ يقول "قد استوفينا الكلام فيه فى شرح هذا الكتاب على اللفظ، تلخيص السماء ص ٣٠٠.

١ - التحول من الأسلوب العربي المترجم حرفياً أو معلوياً إلى الأسلوب العربي المؤلف، وتطوير الترجمة بالمعنى درجة أخرى حتى يتم تنويع اللفظ المترجم الأول كخطوة نحو التأليف. ويعبر الشرح عن المعاني المترجمة بسهولة ويسر حتى تستطيع الحضارة التعامل مع المعاني مباشرة في المراحل التالية، وتوضيح ما غرض من الترجمة، وتبسيط الأفكار وتقريبها إلى الأذهان. الشرح هو تأدية المعنى بعبارة عربية سليمة من المعنى إلى اللفظ إذا كانت الترجمة من اللفظ إلى المعنى، فهما حلقتان متكاملتان، تحويل للوافد من مستوى العبارة اليونانية إلى مستوى العبارة العربية، أي ترتيب قول أرسطو وإعادة تنظيمه بتفكيكه من أجل تنظيم العبارة.

٢ - التخلي كلية عن المصطلحات المعربة إلى المترجمة واستقرار المصطلح العربي وكأنه نابع من اللغة العربية العادية أو الاصطلاحية للموروث، وليس مترجماً من اليونانية مثل العلة والمعلول، الصورة والمادة، الجوهر والغرض الزمان والمكان، التكيف والكم، وهى التى أصبحت المكون الرئيسى للمبادئ العامة فى علم الكلام المتأخر بعد أن اعتمد على الفلسفة.

٣ - البرهنة على صحة الأفكار المشروحة والتمثيل لها شرحاً وتوضيحاً، وبناء قضايا النص المترجم وأعمال مزيد من العقل، وجعله مقبولا مستساغاً وكأنه نابع من الموروث وليس أتياً من الوافد، التعامل مع النص من أعلى وليس من أسفل، من القلب وليس من الأطراف، من الجوهر وليس من العرض، من المركز وليس من المحيط، من للمعنى وليس من اللفظ. كما يهدف إلى التصريح بالضملى واستخلاص النتائج المضمونة.

٤ - وضع الجزء فى إطار الكل وإعادته داخل البنية الكلية مثل اعتبار الشعر جزءاً من المنطق.

٥ - الإشارة إلى الوافد أكثر من الإشارة إلى الموروث والإحالة إلى العرب أكثر من الإحالة إلى اليونان، وتغيير البيئة الثقافية من النص المترجم إلى النص المشروح. فغاية الشرح إرجاع القول الوافد إلى الشيء المدروس من الموروث، تحويل الوافد من الخارج إلى الموروث الداخل، وتركيب التصورات اليونانية على التصورات الإسلامية.

٦ - ضبط المعنى غير المتوازن وجعله أكثر توازناً أو إكمال المعنى الناقص وجعله أكثر تكاملاً. فالعقل قد يكون حاد المزاج، أحادى الطرف، والعقل

مع النص أكثر اعتدالا وتكاملا، وتحديد المطالب التي قد تحدث لبساً وحسبها من أجل التوضيح للمعنى، وتحديد قصد أرسطو على مستوى الموضوع أو الشيء.

٧ - تقوية يسار الأرسطية ضد يمينها، وتخليص النص الأرسطي من التأويلات المسيحية اليونانية والإسلامية مع توظيفه إلى الداخل لنقد الأشعرية والتصوف والفلسفة الأشعرافية^(١).

وتباين القصد بين أرسطو والمسلمين، فهم أرسطو له وقصد للمسلمين منه تعبير عن طبيعة العمل الحضاري ونقل النص وتوظيفه وإعادة بنائه من حضارة إلى أخرى. فهو بالإيجاب لا بالسلب^(٢). كما أن أسئلة الباحثين عن علاقة النص بالشرح تدخل ضمن العمليات الحضارية التي تتم انتقالا من الترجمة إلى الشرح، ومن المؤلف أو المترجم إلى الشارح مثل: كيف فهم المسلمون كتاب الشعر؟ فالفهم بداية والعمليات الحضارية من الشرح إلى التأليف إلى الإبداع. فقد فهم الشراح المسلمون معنى الملحمة والدراما، ورفضوا تقليد معاني شعرهم، مما يدل على تجاوز الفهم الموضوعي إلى النقل الحضاري. والإبداع فهم. والحكم بأنهم حرفوا هذه الكتب كي تتكلم مع أفكارهم حكم خاطئ لأنه يقوم على أن الشرح تكرار ونقل مطابق من الترجمة إلى الشرح واسقاط العمليات الحضارية التي تتم منذ نقل النص من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى. وقد تمت في مرحلة الترجمة عند المترجم قبل أن تتم عند الشارح. وإن فهم الأفكار العامة يعنى أخذ لب الموضوع وأساسه من أجل إعادة بنائه وتركيبه انتقالا من الخاص إلى العام، ومن التاريخ إلى البنية. أما أنهم لم يفهموه على الإطلاق فهذا حكم يقوم على مفهوم المطابقة بين الترجمة والشرح. وهو مفهوم يقوم في ذهن المفسر على افتراض التبعية، تبعية الشارح للمشرح والقارئ للمقروء. كما يعتمد لا شعوريا على الوضعية التي ترى وجودها في موضوعية النصوص. فالمعاني أشياء. ولا يوجد فهم صائب وفهم خاطئ بل يوجد تَأْوِيل وقراءة للأخر طبقا للكأن، قراءة الموضوع طبقا للحاجة، نقل النص من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، من ثقافة الأنا إلى ثقافة الآخر.

ليست وظيفة الشرح ضبط الترجمة، ويكون ذلك إحدى وظائف الشرح وميزاته على الترجمة. فغاية الشرح احتواء الترجمة وقراءتها وليس ضبطها

(١) "يسار الأرسطي" مصطلح ارتست بلوخ في كتابه عن ابن رشد واليسار الأرسطي.

(٢) على عكس حكم زكي نجيب محمود عليه بالسلب، كتاب الشعر ص ٢٢.

نظرا لتباين المستويين. يضبط الشرح المعنى وليس لللفظ. ومن الطبيعي أن يكون الشرح أكثر وضوحا من الترجمة وألسن عبارة. للترجمة خطوة أولى والشرح خطوة ثانية لاحقة بعد التعليق. ولا يستعمل اللاحق لضبط السابق بل يستعمل السابق لمعرفة كيفية خروج اللاحق منه. ليست الغاية ضبط النص المترجم فهو ليس نصا منفصلا يوضع فى متحف ويتم الحفاظ عليه وتقديسه أو تحنيطه بل هو بداية عملية جنيئية. هو الخلية الأولى التى منها يبدأ الشرح والتفخيص مع التأليف فى كل مرحلة. وليست مهمة المترجم وعالم اللغة مقارنة الترجمة بالشرح لضبط الأولى، ولكنها مهمة الفيلسوف لمعرفة وجوه عدم التطابق بين الترجمة والشرح وكيفية تطور النص المترجم إلى نص مشروح وانتقال الجئين من مرحلة للحمل إلى مرحلة الولادة. وقد يقرب الشرح أو يبعد عن النص لأن الشرح خطوة نحو التأليف. لذلك تظهر بوادر التأليف فى الشرح. فإذا خالف الشرح النص يفضل الشرح لأنه تأليف مبكر، وهى نفس العلاقة بين النص اليونانى والنص العربى. إذا خالف النص العربى النص اليونانى فهو شرح مبكر. الشرح نظرية فى الإيضاح، إيضاح ما غرض من الترجمة، تحويل النص المترجم من مستوى اللغة إلى مستوى المعنى، من مستوى النص إلى مستوى العقل. الترجمة لفظ، والشرح معنى. مهمة المترجم تحسين اللفظ، ومهمة الشارح توضيح المعنى. وظيفة الشرح بعد الترجمة عرض الفكرة دون جسدتها اللفظى ثم الانتقال إلى التعبير عنها بلفظ طبيعى غير منقول. وإذا ظهرت بعض الركاقة فى الترجمة فإن جمال العبارة يظهر فى الشرح قبل التأليف فى الموضوع انتقالا من الترجمة والنقل إلى التمثل والاحتواء^(١). فإذا ما سائر شرحان لابن سينا وابن رشد للترجمة فى حالة الموضوع والاتفاق فى المصطلحات فإن ذلك يعنى وجود بداية موضوعية وفهم لنواة النص. أما إذا خالف الشرح الترجمة تكون للشرح الأولوية على النص لأن الشرح قام بدور الفهم والبناء والتركيب كخطوة نحو التأليف. وأصبحت الترجمة عملا تاريخيا ماضيا بغير ذى دلالة مثل الغايات النووية بعد أخذ الطاقة منها. وإن استعمال بعض ألفاظ الفهم والتمثل والاحتواء والهضم والمضغ والازدراء والإخراج من العمليات العضوية لوصف العمليات الحضارية له ما يبرره فى الوعي الحضارى. وهو وعى حى له عملياته فى التمثل والإخراج، فى النقل والإبداع.

(١) كتاب الشرح، مقدمة ص ٥-٦ / ٤٢ / ٢٢٥-٢٢٦.

ب - الانتقال من الشرح إلى التلخيص على مستوى المعنى:

ويتم الانتقال من الترجمة والشرح إلى التلخيص على مستوى المعنى، من أجل التركيز والتعامل مع المعنى كما هيأت ووحدات مستقلة يمكن إعادة تركيبها وبنائها في مرحلة التأليف. ولابد أن نشد تسعة تليخيصات، ثمانية في المنطق وواحد في الطبيعيات، والهدف من ذلك:

١ - الانتقال من الغموض إلى الوضوح، وما تبقى من المنقول إلى المعقول من أجل إبراز المعنى الخالص بصرف النظر عن مصدره، وأفند أموروث، عقل أو نقل، ورفع قلق عسارات المترجمين.

٢ - العرض العقلي للنظري للخالص بلا أمثلة على مستوى العموم أو الخصوص. فالفكرة واضحة بذاتها، تحتوي على مقياس صدقها في ذاتها.

٣ - الترابط المنطقي في البنية العقلية على مستوى الاتساق الداخلي الموضوع حتى يظهر الموضوع العقلي قبل أن يتحول في التأليف إلى الموضوع الواقعي.

٤ - حذف الزائد وإكمال الناقص، وبلورة المعنى وتحديد الموضوع حتى يصبح مركزا مدببا يمكن التعامل معه في بناء موضوع أشمل وأعم، بتلخيص الشرح مما زال عالقا به من أخلاط من أجل الإيجاز والاختصار.

٥ - الإقلال من المادة والأمثلة على مستوى التعميم والتطبيق سواء في البيئة الثقافية للترجمة الأولى أو في البيئة الثقافية للثانية للتليخيص.

٦ - تلخيص النص المشروح من الأقاويل الجدلية والخطابية وتحويلها إلى أقاويل برهانية أكثر دقة من أجل إحكام طرق استدلالاتها لتصبح نظرية عامة خارج إطار بيئتها المحلية.

٧ - وضع الوافد في الموروث منعا للتغريب والازدواجية ليس فقط على طريقة الوعاء كما هو الحال في الشرح بل عن طريق الموضوعات نفسها أي بداية للتحويل من الشكل إلى المضمون، ومن الألفاظ إلى المعاني.

وكما أن الشرح مرحلة تالية للتطبيق والتعليق مرحلة تالية للترجمة فإن التلخيص مرحلة تالية للشرح، يبدأ بالمعنى وليس باللفظ، بالقصد وليس بالعبارة. ومع ذلك قد تكون الترجمة تلخيصا منذ البداية، مجرد للتعرف على المعنى حتى يتضح في الذهن، والتعبير عن ذلك باللغة العربية المباشرة حتى يتم التأليف في

الموضوع. فالترجمة تتم بناء على باحث فكري واهتمام فلفمفى بالموضوع. وذلك مثل ترجمة الآثار العلوية، فهى مجرد تلخيص بطريقة القول الشارح. وقد يكون الشرح تلخيصا أى إلماجا وحفا كلفيا دون حذف كمى. إذا كان النص المنقول غير متوازن المقالات من حيث الكم فإن وظيفة الشرح إعادة إنتاج النص بحيث يحقق توازنا أكبر بين المقالات، وإذا ما تفاوتت مؤلفات أرسطو ففما بينها من حيث الكم فإن الشرح لا يلتزم بنفس النسبة للكمية. قد يسهب فى كتاب قصير، ويختصر كتابا طويلا^(١). قد يكون الهدف من الشرح جمع الموضوعات المشتتة المفرقة دون قسمة جامعة بينها أو بنية. مهمة الشرح لم الموضوع وجمع عناصره المتقشرة فى بنية واحدة كما هو الحال فى كتاب الآثار العلوية الذى تشتت موضوعاته وتتفرق دون قسمة جامعة بينها^(٢). وبالتالي يصبح الشرح هو الأصل والترجمة هى للفرع، عملية وعى حضارى بقلب الأصل فرعا، والفرع أصلا.

وقد يقوم النقلة أنفسهم بمختصرات قبل الشراح والفلاسفة. يساهم فى ذلك الأدباء والأطباء وكل أهل الثقافة المشتغلين بالفكر سواء كانوا معروفين أو غير معروفين. يأتى التلخيص قبل الترجمة كما هو الحال فى كتاب الشعر قبل ترجمته من أجل مجرد التعريف بالكتاب. فإن دعت الحاجة بعد ذلك إلى ترجمته كلية جاءت للترجمة فى جو مههد ثقافيا لقبول للكتاب والرغبة فى التعرف على المعالى قبل الألفاظ على عكس كتب المنطق الأخرى التى بدأت ترجماتها قبل شرحها وتلخيصها. وقد يتم التلخيص وللشرح مع الترجمة وربما قبلها فى صياغتها وحولها من أجل تفتيت النص من الداخل ثم حصاره من الخارج. ولا يتحقق الغرض عن طريق محاصرة النص بوضع الشرح مع النص مساويا له فى الأهمية وبالتالي يتم ابتلاع النص فى للشرح.

التلخيص إحدى مراحل الانتقال من الترجمة والتعليق وللشرح إلى الجامع والتأليف والإبداع، بداية التأليف المستقل من النص وإن كان فى معانيه دون

(١) وذلك مثل كتاب السماء الذى يتكون من أربعة مقالات أكبرها الثلاثة (١٥٣ ص) ثم الأولى (٩٦ ص) ثم الثانية (٨٢ ص) ثم الرابعة (٥٠ ص)، فالأولى ضعف الرابعة وقد شرحه الفارابى، وأبو زيد اللجى (٣٢٢ هـ).

(٢) المقالة الأولى عن الهواء والنار والمجرة والكوكيب والنجم والمطر والرياح والندى والجلبند والبرد والأنهار والينابيع والبحار والتفتية عن البحر والرياح والزلازل والرعد والبرق، والثلاثة عن الرعد والبرق والزوومة والقصف والهالة وكوى قوس قزح. أما الرابعة فتتناول العناصر الأربعة وهو الموضوع الوحيد المنسق الذى يتكرر فى مقالة أخرى.

الالتزام بحروفه. ليست مهمته الإضافة والزيادة بل العرض الواضح للموضوع مع إعادة الترتيب وتقطيع النص إلى وحدات جزئية وإبراز المعاني والأشياء وراء الألفاظ والعبارات. التلخيص قراءة، والقراءة إعادة بناء القديم طبقاً للجديد، أسسه واحتياجاته. فالحكم بعدم الجدة في التلخيص يصدر عن عقيلة الانقطاع، وإضافة شيء جديد بدلاً عن شيء قديم من الخارج وليس على عقيلة التواصل، استخراج الجديد من القديم من الداخل عن طريق التولد. يضع التلخيص الجزء في الكل، وأحد كتب المنطق داخل كتب المنطق كلها، ويبين جوانب الموضوع في بنية واحدة ورؤية القصد الكلي للعمل.

جـ - الانتقال من التلخيص إلى الجامع على مستوى الشيء: فإذا كان الشرح يقترب من النص كلفظ وعبرة، وينتقل التلخيص إلى المعنى والمفهوم فإن الجامع يذهب إلى الموضوع مباشرة فيما وراء الألفاظ والمعاني لإبرازه حتى يراه القارئ. ولابن رشد جوامع إحدى عشر، ثلاثة في المنطق، وسبعة في الطبيعيات وواحد في السياسة^(١). وتهدف الجوامع إلى:

١ - التوجه مباشرة نحو الموضوع من أجل إعادة صياغته واستئناف عملية التحول من النقل إلى الإبداع.

٢ - تغيير كتب أرسطو المختلفة في "الأرجانون" وإعطائها عناوين أخرى، وإعادة عرضها بطريقة أكثر عقلانية بحيث تعبر عن بيئتها الداخلية.

٣ - تقديم صناعة المنطق بحيث تبدو متلائمة مع طريقة أرسطو أي إعادة التركيب مع الحفاظ على البيئة^(٢).

٤ - عرض المذهب من حيث هو قول برهاني ونقله من مجاله الحيوي، مجال الحوار والجدل والنقد التعليمي إلى ميدان البرهان الخالص.

هـ - تلخيصه من الشواذب الأفلاطونية والأفلاطونية^(٣).

٤ - تحليل المضمون. يضم تحليل مضمون كل نص من الشرح أو التلخيص أو الجامع الخطوات الآتية:

(١) جوامع المنطق الثلاثة وجوامع الطبيعيات السبعة، وله في السياسة جمهورية أفلاطون نقد نصها العربي ولها ترجمة عبرية وترجمتان بالإنجليزية، قيمة وحديثة.

(٢) ولا يوجد في الجوامع استلهم من أحد من الواقف مثل الاسكندر وثامسطيوس أو من الداخل مثل الفارابي وابن بلجيه.

(٣) تلخيص للمقولات ص ٣٦.

١ - تحليل أفعال القول لمعرفة إلى أى حد الشرح أو التلخيص أو الجامع يتعامل مع الألفاظ أو المعاني أو الأشياء كما هو الحال فى تحليل ألفاظ الرواية فى الحديث وفى الأصول.

٢ - تحليل ألفاظ البيان والإيضاح وأنماط الاعتقاد، الظن والشك واليقين والاستفهام، لمعرفة كيفية توضيح الشرح للنص المترجم، وأن الغاية هو تجاوز اللفظ إلى المعنى.

٣ - تحليل الواقع وكيف أمكن تقطيعه من أجل مضغه وبلعه وتمثله ثم إخراج، سواء كان أسماء أعلام أو فرق أو مذاهب أو أعمال أو أمثلة وافدة.

٤ - تحليل الموروث لمعرفة كيفية تركيب للواقع عليه، أسماء أعلام أو أعمال أو بيئة جغرافية أو لسان عربى أو مصطلحات منقولة أو معربة، علوم إسلامية أو آيات قرآنية وأحاديث نبوية.

٥ - تحليل البدايات والخواتيم فى كل نص، البسملات والحمدلات والصلوات والدعوات بالتوفيق لأنها تضع "الكار" العام الذى يتم فيه الشرح مع المكان والزمان والناسخ والملكية للشرعية للمخطوط، يدل على أن الشرح عمل حضارى وليس مجرد شرح على نص، ويدل على حال الأمة والدعوة لمصر أو لأثيوبيا المحروسة من الغزوات الصليبية والاستعمارية الحديثة. فالنص كما انه يعبر عن فكر فلسفى يعكس أوضاعا سياسية واجتماعية.

ومنهج تحليل المضمون لا يتم إلا فى النص الأصلى، للشرح أو التلخيص أو الجامع لأنه يقوم على تحليل الألفاظ. ولا ينطبق على الترجمات العبرية أو اللاتينية أو الأوروبية الحديثة. فهذه خضعت لعمليات حضارية أخرى، وذلك مثل نصوص الوحي التى لا يمكن تحليلها لغويا إلا فى لغتها الأصلية العربية أو الآرامية أو العبرية. فقد تعرف المترجم اللاتينى بناء على نفس العمليات الحضارية المضادة، إسقاط المصطلحات والألفاظ والأمثلة المحلية ووضع لاتينية مكانها مع ترك البسملات والحمدلات وكل ما يظن المترجم اللاتينى أنه يتعلق بالبيئة الثقافية العربية الإسلامية ولا يدخل مباشرة فى الموضوع على عكس المترجم العربى الأول الذى تغلب على ثقافة اليونان المغايرة بإيجاد مصطلحات عربية ملائمة مثل ترجمة لفظ آلهة جمعا بلفظ الملائكة. تفيد الترجمات اللاتينية

لمعرفة كيفية نقل العلوم العربية الإسلامية إلى اللاتينية. يقوم بتحليلها إما باحثون عرب أو أوروبيون. فقد يدل المحذوف على أحد أسباب أزمة العلوم الأوروبية بناء على الفصل بين الواقع والقيمة إذا كان المحذوف هو كل ما يتعلق بعالم القيم.

وبالرغم من طابع التكرار لهذا التحليل في كل عمل متكرر كما هو الحال في تلاخيص الكتب الثمانية للمنطق عند ابن رشد، وأنه من الأفضل تجميع هذه العناصر مرة واحدة وليس عملاً عملاً إلا أن الرغبة في الحفاظ على وحدة العمل، وفردية كل تلخيص هي التي غلبت حتى ولو ساد بعض التكرار النمطي لعناصر التحليل في كل تلخيص.

ونظراً لإمكانية إدماج هذه العناصر الخمسة المتباينة في ثلاثة فقط الوافد والموروث والآليات التي تشمل تحليل ألفاظ القول والبيان، وضم البدليات والخواتيم الدينية للموروث، يمكن عرض الشروح والتلخيصات والجامع بثلاثة طرق رئيسية. كل منها ينقسم إلى طريقتين فرعيتين مع استبعاد للمنطق والطبيعيات إلى أجزاء وإلا تشعبت القسمة بحيث لا يمكن السيطرة عليها على النحو الآتي:

١ - الوافد والموروث والآليات هي القسمة الرئيسية باعتبارها المكونات الرئيسية لكل علوم الحكمة في كل مراحلها، الترجمة والتعليق والشرح، والتلخيص والتأليف والإبداع. ثم يتم داخل كل عنصر عرض الشرح والتلخيص والجامع بداية بكل علم، المنطق والطبيعيات والإلهيات، ثم كتاباً كتاباً داخل كل علم أو يتم داخل كل عنصر عرض الأنواع الأدبية الثلاثة: الشرح والتلخيص والجامع على النحو الآتي:



وميزة هذه الطريقة أنها تركز على المكونات الرئيسية للإبداع، الواقف والموروث والآليات لتبين كيفية التفاعل بينها بصرف النظر عن النوع الأدبي أو العلوم، ولكن عيبها التفصيلات الكثيرة والتكرار وضبابية وحدة العمل الفلسفي، والبدائية بالواقف والموروث والآليات وهي في النهاية مجردات وفترض علمي لا وجود له كوحدة فعلية إلا في الوعي الحضاري العام خاصة وأنه عدد المؤلفات بتحت الخمسين.



وميزة هذه القسمة البدائية بالعلوم سواء ببيان الأنواع الأدبية فيها تم العناصر التكوينية داخل كل نوع أو بالعناصر التكوينية ثم بالأنواع الأدبية. ولكن عيبها أنها تجعل العلم هو الوحدة الأولى للتحليل مع أن العلوم الثلاثة قد تخضع لمنطق حضاري واحد سواء ظهر هذا المنطق من خلال الأنواع الأدبية أولاً قبل العناصر التكوينية أو من خلال العناصر التكوينية أولاً قبل الأنواع الأدبية.



وميزة هذه الطريقة أن وحدة التحليل الأولى هو النوع الأدبي ثم بعد ذلك أما ينقسم إلى علوم ثم عناصر تكوينية أو إلى عناصر تكوينية ثم علوم. وإذا كان

الإبداع أساسا في الشكل الأدبي فإنها قد تكون الأفضل. وإذا كان كل عمل فلسفي له وحدته العضوية الخاصة كعمل إيداعي فريد فإن البداية بالعلوم بعد الأنواع الأدبية وعرض العناصر التكوينية داخل كل علم ابتداء من كل كتاب فيه خاصة المنطق والطبيعات قد يكون هو الأفضل من أجل وصف عمليات الشرح ومراحله المختلفة قبل التأليف والإبداع.

وقد تحدث المؤرخون القدماء عن الشرح مع قائمة بالنصوص المشروحة. وليس هذا هو المقصود، بل المقصود وهو وضع منطق محكم للشرح سواء كان تفسيراً أو اختصاراً.

ويمكن عرض الشرح بطريقتين: الأولى عرض مكونات الشرح وعناصره الأولية والمقارنة بين النص للشرح والنص للشارح لمعرفة منطق الشرح، بالإضافة والحذف والتأويل كما هو الحال في منطق الترجمة بصرف النظر عن وحدة العمل المشروح. فالشرح موضوع واحد، يخضع لمنطق واحد وآليات واحدة. وهذه هي الطريقة العرضية التي تتخلل الشروح كلها. وتتضمن هذه الطريقة إيجاد نسق وترتيب مثل الترتيب الزمني للشروح بدايةً بالفارابي حتى ابن رشد وترتيباً داخلياً في ابن رشد بدايةً بالمنطق، شرح البرهان، ثم ما بعد الطبيعة، تفسير ما بعد الطبيعة.

والثانية عرض الشروح عملاً عملاً حتى لا تفقد وحدتها العضوية كعمل فلسفي ثم الكشف عن منطق الشرح وآلياته داخل كل عمل. وهي الطريقة الطولية التي تسير طبقاً للترتيب الزمني للشروح ابتداءً من الفارابي وابن باجه وابن رشد. فربما هناك تطور في آليات الشرح. وعيب هذه الطريقة التكرار، تكرار النتائج مع تكرار كل عمل. ولكنها الطريقة الأفضل. فربما تغيرت آليات الشرح من عمل إلى عمل، ومن فيلسوف إلى فيلسوف، ومن عصر إلى عصر.

ولا فرق بين الشروح في تحليلها سواء كانت من الفارابي أو ابن باجه أو ابن رشد. فالمعاملات الحضارية واحدة. هنا يتداخل التاريخ مع البنية. ويساعد تحليل الشروح زمانياً على اكتشاف البنية اللازمانية. كما تساعد البنية اللازمانية على تحليل أي شرح جديد في ترتيبه التاريخي. فالموضوع واحد بالرغم من تعدد الشراح. ومجرد التتبع التاريخي للنصوص المترجمة أو الشارحة لا يعطي البنية إنما يساعد فقط على كشفها ووصف المعاملات الحضارية التي وراءها لا

فرق في ذلك بين النصوص من حيث موضوعاتها فلسفية أو علمية أو أخلاقية. وإن بقاء الموضوع على نفس المنوال بالرغم من اختلاف الفلاسفة يثبت وحدة الموضوع وتعدد الفلاسفة. وهو ما يؤكد أهمية دراسة علوم الحكمة كموضوعات وليس كأشخاص، كبنية وليس كتاريخ.

ثانياً: تفسير وشرح يحيى بن عدي والفارابي

١ - تفسير وشرح ابن عدي. أ - وقد ساهم المترجمون في التفسير مثل "تفسير يحيى بن عدي للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس الموسوم بمطاطافوسيقا أي ما بعد الطبيعة" وهي "الموسومة بالألف الصغرى" ليحيى بن عدي (٣٦٤ هـ) بنفس الطريقة^(١): اقتباس نص من أرسطو بين معقوفتين تصبىها قال أرسطوطاليس أو "قول" نستدركا أو "قول الفيلسوف" أو "قال الفيلسوف" أو "قال"، ثم التفسير بداية بعبارة "قال يحيى بن عدي"^(٢). ولا تبدأ كل الفقرات بفعل القول بل هناك فقرات أخرى تصف أفعال الشعور التأملية مثل: وصف، قصد، بين، أخذ، أتي، حكم، فرغ. فالتفسير وضع لأفعال الفكر بداية ونهاية، مقدمات ونتائج بأفعال الشرط مثل "إن كان .." أو بحروف الاستنتاج مثل "وعلى هذا". وتبدأ بعض الفقرات بأسماء أي بأشياء وصفا للموضوعات ذاتها خارج أفعال القول، ورؤية من المفسر للشيء مباشرة موضوع القول مثل "اسم الطبيعيات". والتفسير معياري، ما ينبغي أن يكون عليه فهم القول. لذلك تتكرر أفعال "ينبغي". فهو تفسير بناء على قولين العقل، تفسير مبدئي وليس مجرد تفسير لغوي. وفي نفس الوقت يبحث عن العلة، وتعليل الأحكام والآراء، على ما هو معروف في علم أصول الفقه في التعليل. وهو نوع من البرهان المادي بالإضافة إلى الاستدلال للصوري. ويبحث عن غرض الفيلسوف، فالتفسير بالقصد الكلي وليس بالعبارة الجزئية. وهو البحث في الأمور الصورية العرية عن الهيولي. ويتم شرح موضوع موضوع عن طريق تحديد الأنشأ مثل النظر أو الطبيعة من أجل تحديد المعاني بدقة وإزالة ما قد يكون فيها من غموض واشتباه. وتظهر الثقافة المحلية كسادة للتفسير مثل أن شكر المحسن واجب المستمد من شكر المنعم عند المعتزلة. وتصدر العبارات الإنشائية مثل "عمري"، "لعل" نظراً لأن التفسير نوع علمي أكثر منه نوعاً أدبي. ويندر أن يكون الحديث

(١) يحيى بن عدي: مقالات فلسفية، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٨.

(٢) قال أرسطوطاليس (٢٦١)، قال (١٢)، قوله (٣)، قول الفيلسوف، قال الفيلسوف، يقول (١)، مطاطافوسيقا، ما بعد الطبيعة، طيموتولوس (٢)، البرهان (١).

بضمير المتكلم، فالغالب هو ضمير الغائب، فالعالم له معايير الموضوعية باستثناء مرة واحدة "ووجدت ذلك بالسريانية على هذه الحكاية"، نظرا لارتباط النص بالترجمة من السريانية نقل اسحق. ومن الناحية الكمية للنص أقصر من التفسير، والتفسير أطول من النص. النص تركيز والشرح إسهاب كما هو الحال في علم التفسير. ويخلو من الإيمانيات باستثناء البسملة في البداية.

ب - ولم يقتصر دور المترجمين على النقل وحده بل تعداه إلى الشرح مثل "شرح معاني مقالة الاسكندر الافروديسي في الفرق بين الجنس والمادة على ما فهمته منها أنا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا" (٣٦٤ هـ) ^(١). ولا يبدو فرق كبير بين الشرح والتفسير. يبدأ للشرح مثل التفسير باقتباس نص من الاسكندر بين معقوفين ثم شرح بن عدى له. قال الاسكندر "أقل من قال يحيى بن عدى" أي أن الشرح أكثر تكرار من النص الأصلي. النص أصل والشرح فرع ^(٢). يغلب على أفعال الفكر، ينبغي ثم أخذ ثم يشير، وصف، بدل، وحرف الشرط إن كان، ثم الأسماء مثل عموم الجنس، المعنى، ويتم استدراك النصوص من جديد داخل الشرح حتى يمكن الاستشهاد به، تقطيع أجزاء صغيرة حتى يسهل تمثله. وتظهر بعض الإنشائيات مثل الحديث عن لطف الفيلسوف في تصريحه. فالعلم شعوري. والبسملة في البداية، وعون الله في النهاية.

٢ - تفسير وشروح الفارابي: أ - والفارابي كلام في تفسير كتاب المدخل ^(٣). وهو أقرب إلى الجوامع. إذ يرغب عنه الوافد والموروث. ويتوجه مباشرة نحو الموضوع. فالتفسير هنا ليس للنص بل رؤية لموضوعه. يبدأ بتعريف صناعة المنطق بأنه العقل الذي يتوجه نحو للصواب احترازا من الخطأ ومنزلة من العقل منزلة للنحو من اللسان.

والصناعات قياسية وغير قياسية. وتستكمل القياسية بأجزائها الخمسة: الفلسفة، والجدل، والمفسطائية، والخطابة، والشعر. الفلسفة هنا مقدمة للمنطق.

(١) يحيى بن عدى: مقالات فلسفية، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٨ ص ٢٨٠-٩٨.

(٢) قال الاسكندر (٣)، قال يحيى بن عدى (٧)، قوله (١١)، قال (٥)، أقول، يقال (١).

(٣) الفارابي: كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل، تحقيق وتقديم عمار الطائبي، نصوص فلسفية، مهداة إلى د. إبراهيم مكور. شرف وتصدير د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦. ص ٩٣-٩٨. وهو غير النص الذي نشره د. المعجم في "منطق للفارابي" ج ١ ص ٥٥-٦٢.

وقد تعنى منطق اليقين، المقولات، والعبارة، والقياس والبرهان. وغير القياسية هي المهن العملية مثل الطب والفلاحة والنجارة والبناء التي ربما تعتمد على التجربة ولو أن بعض أجزائها في حاجة إلى قياس.

ويستعمل القياس في مخاطبة الآخرين أو مخاطبة الإنسان لنفسه. وكذلك تستعمل الفلسفة في الأمورين معا. وغاية السفطانية غلبة المخاطب فيما يظن أنه مشهور دون أن يكون كذلك ومن أجل التمويه. فالسفسطة حكمة موهمة. وغاية المخاطبة اقناع السامع وسكون النفس إلى المخاطب. والشعر يلتمس محاكاة الشيء وتخيله كالنثر الذي يصنع التماثيل.

تعطى صناعة للمنطق كل جزء من القياس قواعده تختبر في الاستعمال. ومن ثم تصبح أجزاء المنطق ثمانية. الأول المقولات وتشتمل على كل المقولات والألفاظ الدالة عليها. والثاني العبارة وتشمل أيضا للمقولات والألفاظ الدالة عليها أيضا في التركيب الأول كمقدمات. الثالث القياس وهو لقول المركب من عدة مقدمات، والرابع البرهان الذي يضم للقوانين التي نلتزم منها الحدود. هذا بالإضافة إلى الكتب الأربعة الأخرى في منطق الفنون: الجدل، والمفسطة، والخطبة، والشعر.

وتؤدى صناعة المنطق إلى اليقين. واسمه مشتق من النطق. والمناطق يسمون الصفات محمولات، والموصوفات موضوعات. والصفات اما بسيطة أو مركبة. البسيط ما دل عليه اللفظ المفرد والمركب ما دل عليه اللفظ المركب. فاللغة بعد في المنطق. وعلاقة الموضوع بالمحمول أي الصفة بالموصوف علاقة تشابه أو اختلاف. والتشابه أو الاختلاف إما أن يكون في الجوهر أو في الحالات. والتشابه بين محمولين في الجوهر هو المحمول الكلي، وهو الجنس وأخصه للنوع. وإذا كان التشابه في الحال يكون غرضاً أو فصلاً أو خاصة، وهي الأسماء الخمسة التي عدها أفوروريوس.

ولما كانت الفلسفة جزءاً من المنطق كما أن المنطق هو الآلة للفلسفة انقسمت الفلسفة إلى أربعة أقسام: للتحاليم، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني. فالرياضة تأتي أولاً، وتقوم مقام المنطق. والطبيعات تسبق الآلهيات. ويظهر العلم المدني، الاجتماع والسياسة والتاريخ كقسم رابع للفلسفة وقسمتها التقليدية الثلاثية إلى منطق وطبيعيات والآلهيات. فالمجتمع هو المصوب النهائي للحكمة الثلاثية. ثم تنقسم للتحاليم أربعة أجزاء: العدد، والهندسة، والنجوم،

والموسيقى، وهو الرباعي الشهير في الفلسفة المدرسية. والعلم الطبيعي ينظر في الاجسام وطباعتها. والعلم الالهي ينظر فيما ليس بجسم سلبا للعلم الطبيعي. والعلم المدني يبحث عن المعادة الحقيقة ووسيلة الحصول عليها من المدن ايجابا أم سلبا. فالأخلاق أساس العلم المدني. وينتهي للتفسير بدعوة الناصخ الفقير إلى ربه بالجامع الأعظم^(١).

ولا يعنى التفسير هنا لنوع الأدبي المستقر في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ولكنه يتداخل مع معاني "المدخل" و"التوطئة" و"الشرح" و"الإملاء"، أقرب إلى الجولع منه إلى الشرح أو التفسير لأنه يتجه نحو الموضوع مباشرة. وهى صناعة المنطق. وتقسيمها إلى قياسية وهى خمسة: الفلسفة، والجدل، والفسطاطية، والخطابة، والشعر، وغير قياسية للأعمال مثل الطب والفلاحة والنجارة والبناء ومساكن الصنائع العملية. وأجزاء المنطق كلها ثمانية: للمقولات (المقولات)، للعبارة، للقياس، للبرهان. ثم يتناول الفارابى بالتفصيل الألفاظ البسيطة والمركبة والمحمول.

أما الفلسفة فأربعة أجزاء: للتعاليم، والطبيعى، والإلهى، والمدنى. والتعاليم أربعة: العدد، والهندسة، والنجوم، والموسيقى. ويبدو أن الشرح هنا يعنى العرض أو التقسيم أو الإحصاء دون أن يكون نوعا أدبيا محمدا.

وتغيب أسماء الأعلام من الولد أو الموروث. ومع ذلك يبدو الموروث على نحو مباشر فى جعل منزلة للمنطق من العقل مثل منزلة للنحو من اللسان وكما هو الحال فى المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس تلميذ الفارابى وأبى سعيد السيرافى^(٢).

ب - ويعتبر "شرح العبارة" للفارابى نموذجا سابقا على ارسطو^(٣). الشرح، تفصيل النص فقرة فقرة وبيان القصد والغرض والمراد من الكتاب وكثرة ذكر أسماء الأعلام والمفسرين والفلاسفة والمصطلحات ثم صب هذا كله فى الموروث العام من اليونان إلى التراث العربى والفارسمى والهندي بالرغم من أن كل أعماله فى التلخيص والتأليف^(٤). وهو شرح معصب وطويل، أكبر من

(١) السابق ص ٩٦ - ٩٨.

(٢) أنظر دراستنا: جدل الولد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم للتفكير والوطن، دار فباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٠٧-١١٨.

(٣) السابق ص ٩٣.

(٤) نشرة وليم كوتش وستاى مورو اليسوعيان كما يفعل المستشرقون الغربيون، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦١.

نص أرسطو نفسه مما يدل على أنه أقرب إلى التأليف وعلى غير عادة الفارابى صاحب التأليف للصغيرة. وهناك بعض التكرار على عادة الشرح، وليس الضم والتكرير على عادة التلخيص. إذا كان الشرح أكبر من النص فهو شرح، وإن كان أصغر أو مساويا فهو تلخيص. وهو مملوء بأسماء الأعلام أى أنه ما زال مرتبطا بالبيئة الثقافية الأولى التى خرج منها النص. وتحليل أسماء الأعلام يبرز أرسطو بطبيعة الحال أكثر للفلاسفة ذكرا. ونشره علماء نصارى معاصرون كما ترجمه علماء النصارى الأقدمون. فهو جزء من التراث العربى المسيحى قديما وحديثا. يشعر المعاصرون أنه يعبر عن هويتهم الثقافية. وهى طبعة علمية جيدة يسهل منها الحكم على المسار التاريخى للنص من الترجمة إلى الشرح.

وتحليل الفاظ القول: شرح، قال، ذكر، صرح، أخبر الخ كما هو الحال فى تحليل الفاظ الحديث قبل الرواية يكفى القول ان الفارابى قايلا ما يذكر "قال أرسطو" أى أنه لا يتعامل مع القول والمعبارة مع أن الكتاب هو شرح العبارة ولكنه يتجاوز العبارة الى المعطى والشئى، القصد والمراد. استعمل الفارابى "قال أرسطو".. ربما مرة واحدة فى أول للشرح ومرة أخرى فى زمن المضارع "يقول" أى أنه الآن يدرس الموضوع باعتباره فيلسوفا، ولا يدرس النص باعتباره مؤرخا، ولحسم الخلاف فى قضية وليس تبعية له أو مجرد شرح لفظ باللفظ وعبارة بعبارة فى المضارع^(١). الفارابى يحلل ويشرح الموضوع لإيجابا لم سلبا، ويصف فكر أرسطو داخلا فى أعماقه، منتقلا من القول إلى الفكر، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الخارج إلى الداخل. أما "ذكر" فإن الفارابى يستشهد بأرسطو ولا يشرحه. الفارابى هو الدارس والفيلسوف وأرسطو هو الشارح والمؤيد. أرسطو يخبر عن شئ يعرفه الفارابى، ولا يعطى للفارابى علما جديدا أو يعرف بأشياء يعرفها الفارابى من قبل ويتفق معها فيؤيد أرسطو، ويختلف معها فينقد أرسطو. فى هذه الحالة لا يشرح الإبداع النقل بل يشرح النقل الإبداع. الفلسفة اليونانية هى الشارحة للفلسفة الإسلامية وليسست الفلسفة الإسلامية هى الشارحة للفلسفة اليونانية^(٢). وتدل ألفاظ القول على أولوية القول على القائل، فالفارابى

(١) بالنسبة لتردد لفظ القول، ذكرت مشكلته حوالى (٢٧)، على النحو الآتى: أسماء (١٨)، أفعال (٩)، معنى (٧٧)، الأثماء (٦٤). وهناك ألفاظ التشعير المعرفى مثل: أخبر، أعطى، ذكر، عقل، بين، قسم، أعم، شرع. والأثماء مثل: مفهوم، رأى، وضع، حد، قضية كلية، معلى جزئية، أمور طبيعية، إحتتمالات.

(٢) شرح العبارة ص ٢٩/٢٩٦-٤٧/٥٦-٥٨/٨٣/٩٨/١٢٤/١٤٠/١٤٤/١٧٩.

يتعامل مع الموضوعات وليس مع الأشخاص. كما تدل استعمالات لفظ معنى على توجه الشرح نحو المعنى وليس نحو اللفظ. كما يتجه الشرح نحو الأشياء ذاتها بوصفها موضوع الشرح لدراستها من جديد.

ويذكر لفظ القول للفارابي أيضا "قال الفارابي رحمه الله" أو "قال أبو نصر" فهي عادة النساخ والمؤلفين ولا تدل على أي تبعية لأرسطو. هي عادة مستعارة من علوم القرآن والحديث والتفسير، حللها علماء الأصول في أول جزء للرواية قبل السند والمتن. وأفعال القول ليست فقط في الماضي أي تدل على حقيقة تاريخية وراثت مضى بل أيضا في المضارع تشير إلى حقائق فلسفية عامة. ولا تأتي في أول الكلام فقط بل أيضا في وسطه استنكارا واستشهادا بعد عرض الموضوع. وتظهر أفعال القول وتشبيهاتها على نحو سلبى مثل "لم يقل"، "لم يذكر". فالشراح يظهر المسكوت عنه، ويبين ما قال النص وما لم يقله. الشرح إيجاب وسلب، والمشروح إظهار وإخفاء.

بل إن الفارابي لا يعبر فقط عما صرح به وذكر بل عما لم يصرح به ولم يذكر. لم يشرح الفارابي المنطق بل شرح أيضا غير المنطق والمسكوت عنه. يقول الفارابي مثلا "لم يصرح أرسطو" ويصرح به الفارابي نيابة عنه. أرسطو يصرح بنصف المقدمة وليس كلها ثم يأتي الفارابي ويصرح بالنصف الآخر. فالفارابي يعلم الحقيقة كلها من مصدر آخر غير العبارة اليونانية، بعلمه الخاص ومنهجه الخاص ومن مصادره الخاصة. عند أرسطو الجزء وعند الفارابي الكل. بل إن الفارابي يستتبط فقرات من أرسطو ليست فيه لإكمال النسق. فهو مؤلف مع أرسطو وليس مجرد قارئ له، كما يفعل كتاب الأناجيل مع المسيح، للتوحد بالموضوع والتعبير عنه^(١).

وهو شرح على جهة التعليق من أجل احتواء النص بالعقل أولا قبل ضمه إلى الموروث ثانيا. ولا يشرح الفارابي أرسطو لفظا بلفظ أو عبارة بعبارة بل إنه يتجه نحو القصد والغاية والغرض في نية أرسطو وعقله وشعوره. فالنص قصد، والعبارة غاية، والفكر اتجاه. تبدأ العبارة بصيغة "غرض أرسطو" وليس "قال أرسطو" أو "قصد أرسطو" أو "مراد أرسطو". يحيل الفارابي عبارة أرسطو إلى داخل أرسطو ثم يدخل معها ويخرج قصدا من وعى مشترك بينه وبينه، قصد متبادل بين الفارابي وأرسطو. فهو شرح بالقصد والغاية وليس باللفظ أو المعنى.

(١) السابق ص ٢٠/٤٠/٤٣/٦٩/١٢٩/٣٤.

والقصد هو الشيء نفسه في حالة تخلق، واكتسبال في حالة نشأة وتكوين. لذلك جعل الفلاسفة العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية^(١).

ويقوم الفارابي بتقطيع النص للمقروء وتفصيله حتى يتحول النص المترجم الى نص مشروح ببناء على الاحساس بالموضوع والقدرة على مضغه وابتلاعه عبارة عبارة. وقد يقسم المشروح على مرتين للاستشهاد به في الشرح فيتداخل المقروء مع القراءة، والمشروح مع الشرح. وتوضع الاجزاء ويماد ترتيبها من أجل إثبات معنى أو نفيه مع تحديد البدلية لمعرفة المعمار، وتحديد النهاية لمعرفة الاستنتاج. المسار دلخلى بمنطق الاستساق، وخارجي بمنطق تقسيم الأبواب والفصول. وأحيانا يتحول للشرح الى اقتضاء مطلب وما ينبغي ان يكون عليه المعنى. فضرورة العقلية تجب الاحتمال النصي^(٢). استطاع الفارابي ان يحيل المنطق الصوري الاكلى الذي تبدو قضاياها أحيانا كبيت جحا أو الأعيب صندوق الدنيا أو الكلمات المقاطعة إلى منطق بديهي. وهو ينتمى إلى حضارة عملية متجهة نحو الواقع استطاع العرض النظري الخالص والذي يرتفع إلى مستوى العقل الوافد حتى يمكنه استخدامه في الواقع الموروث^(٣). شرح المسابق باللاحق واللاحق بالسابق، وأدخل أشكال القياس في العبارة، واستبعد ما لم يقصده ارسطو حرصا على نصه. شرح ارسطو بنفسه كما هو الحال في شرح للكتاب بالكتاب. يفصل

(١) المسابق من ١٧/١٥٠/١٥٥/١٨٨/١٨٩/٢٠٤.

(٢) السابق من ٦٩/٦١ وأيضا فله قال في الباب الذي يتلو... ثم قال في موضع آخر .. ثم شرح في الفصل الثاني من ٦٠، وهذا جميع ما بينه من امر المتقلبات في هذا الفصل من ٦٥، هذا اول المتقلبات من ٦٦، شرع الآن يعرف حال كل صنف من ٧١، ولكن ذلك في قوة كلامه على انه ذكرها فيما بد قليل من ٧١، وليس المعنى المطلق بلا شريطة هو المشتمل على جزئياته، شروح من ٧٥، وقد شرحه في الباب المتقدم من ٧٨، ينبغي ان نفهم لما ترك ان يشرح من ٧٦.

(٣) نموذج القضايا الاكلىة

الانسان يوجد عادلا	الانسان يوجد عادلا
الانسان ليس يوجد جائرا	الانسان ليس يوجد جائرا
الانسان يوجد لاعدلا	الانسان ليس يوجد لاعدلا
ممكن ان يوجد	ممكن ان يوجد
محتمل ان يوجد	محتمل ان يوجد
ليس ممكنا ان يوجد	ليس ممكنا ان يوجد
ممتنع ان يوجد	ممتنع ان يوجد
ليس ممكنا الا يوجد	ممكن الا يوجد
ليس محتملا ان لا يوجد	محتمل ان لا يوجد
ممتنع ان لا يوجد	ليس ممكنا ان لا يوجد
ولجب ان يوجد ، من ١٧٤.	ليس واجبا ان لا يوجد

بين للنصوص ثم يعيد الربط بينها بحيث يبدو فيه مسار للفكر من البداية الى النهاية. مهمة التفصيل ضياع رهبة الأنا أمام الآخر، والسيطرة عليه شيئا فشيئا حتى يتم ابتلاعه كلية. ومن ثم يتحول ارسطو تدريجيا إلى الفارابي طبقا لنظرية الالاتى المستطرفة حتى لم يعد يبقى من ارسطو شئ. ويتم نقل التراث اليونانى كله مروراً بالعقل الى البيئة الجديدة ولاستخدامه فى فهم الموروث.

ويقوم الشرح على نظرية فى الايضاح، تفصص للنص وتبينه وتوضحه، وتحيل الكل إلى أجزائه وتحلله حتى تراه فى مرحلة المتناهى فى الصغر قبل إعادة تركيبه وقرأته ثم نقله الى البيئة الثقافية الجديدة^(١). فالشرح احيانا يكون مجرد اعلان عن ان النص بين نفسه وان لم يكن كذلك يقوم الفارابي ببيانه^(٢). الشرح لنظرية فى البيان، والبيان لفظ اصولى من الشافعى، ولفظ ادبى من الجاحظ. ثم تتحول نظرية الايضاح الى نظرية فى الفهم. وكلاهما مقتضى ما يجب ان يكون طريقا للغة والقصد والبنية الكلية. الايضاح فى مقابل الغموض، والفهم فى مقابل سوء التأويل^(٣). وهى مقولات اصولية مثل احكام المتشابه وتبيين المجهل. بل ان الفارابي يسقط نظرية الايضاح على ارسطو نفسه فارسطو يوضح ويبين^(٤). يبدأ بالتعريف ثم يفصل العام ويبين المجهل على طريقة الاصوليين، ويميز بين الأشياء، ويعد ويحصى ويرقم حتى يتم تتبع مسار الفكر وخطواته بسهولة، ويعين مراحل الانتقال من مقالة إلى مقالة. ومن فصل إلى فصل^(٥). ثم يبين الفارابي الوحدة الموضوعية الداخلية للعمل الفلسفى بناء على ضرورة الداخلية واتساقه البرهانى بل ان ينقله قبل أن ينقله من بيئته الأصلية اليونانية إلى البيئة الجديدة الإسلامية. يبين السبب، ويبحث عن العلة على طريقة الاصوليين^(٦).

(١) ويتضح ذلك من عدة عبارات مثل، وهذا بين بنفسه ص ٢٠٢/١٦١/١٠٩/٧٩/٥.

(٢) مثل فلذلك مسئين ... الا انه مسئين ص ٢٠٨-٢١٧/٧٠٩.

(٣) وما قاله بعد ذلك الى آخر الباب فهو مفهوم غير انى ذكرته استظهارا ص ٣٢، ولكن هذا الجواب غير كاف ص ٤٧.

(٤) فقد أتى بالسبب بين فى نفس ص ١٠٠ ثم صار الى تبين أمر يضطر اليه فى القضايا كلها ص ١٦١.

(٥) فمن البين ان هذا الفصل هو ضرورى فى هذا الكتاب، ولا يمكن تصحيح القياس ولا حتى الفلسفة ولا فى الجدل بغير معرفة هذه وانه مع ذلك هو كمال لغرض فى هذا الكتاب. فلذلك قال قد كتب من قال ان هذا الفصل لا منفعة له وكان ذلك لهما مسئين لهما ان هذا الفصل هو ضرورى فى هذا الكتاب بل يكون الكتاب ناقصا او لم يكن فيه هذا الفصل. ولهذا يبعد ان يكون الامر كما ظنه قوم ان هذا الفصل ليس هو لارسطوطاليس ص ٢٢١-٢٢٢. فقد ميز بهذين القولين بين المتكلمين وبين المتضادين ص ٧١.

(٦) ثم أعطى السبب فيه وقال ص ٢٥٧.

ويبحث الفارابي عن المعاني والأشياء والتجارب الشعورية التي وراء العبارات على ما هو معروف بالتأويل في الموروث أي العودة إلى المصدر الأول والأصل، وهو في نفس الوقت على علم بمشكلة الصحة التاريخية للنصوص. ويثبت صحة النص بضرورته لبنية الموضوع واكتمال الكتاب^(١). الشرح نظرية في الاكمال للنقص، كما أنه نظرية في التحقق والبرهنة على صحة قول أرسطو كمعنى وكوثيقة تاريخية وخلق نوع أدبي جديد يذهب إلى الأشياء مباشرة. وتكون قمة الشرح في تحويل النص المقروء إلى عقل خالص ثم نقله إلى البيئة الجديدة، وإيجاد عناصر للنقل والجسور المشتركة التي يتم عليها هذا النقل مثل العقل واللغة حتى تنتقل حضارة العقل إلى حضارة العقل والوحى في نظرة متكاملة لتواصل الحضارات واشتراكها في حضارة إنسانية واحدة. يصبح النص الأرسطي معقولا أي أنه ينقل دليلا لحضارته بفعل الشرح من المنقول من أرسطو إلى الفارابي إلى المعقول من أرسطو والفارابي. وتحليل الألفاظ في الشرح يتم الانتقال من لغة اليونان إلى لغة العرب بمنطق الألفاظ وهو منطق أصولي. تقاس اللغة على الشرح، ويقاس الشرح على المجتمع^(٢).

مهمة الشرح ابتلاع الموروث كلية داخل الوافد حتى يتجدد دم الموروث، ويحول إلى حضارة جديدة وأثرية للحضارات السابقة حتى يقضى على إرهاب الوافد وإحساس الموروث بالنقص أمامه ويقضى على ازدواجية الثقافة بين الوافد والموروث^(٣).

بل إن الفارابي يدخل في فكر أرسطو ويعالجه، ويربط أجزاءه بعضها ببعض الآخر، ويوضح ما غمض على أرسطو نفسه فيعمل سبق المقولات للعبارة منطقيا لأن الأولى خالية من السلب والإيجاب في حين أن الثانية بها سلب وإيجاب. الأولى

(١) فإن كلامه فيه مشاكل لكلامه في سائر أجزاء هذا الكتاب، وأنه يبعد أن يكون قد ترك ما ضروريته في هذا الكتاب فقد من ضرورة كثير مما تقدم حتى الآن، شرح ٢٤.

(٢) إلا أن المترجم لم يأت قولنا موجود في اللغة أصلا جعل مكله موجود يوجد. وقد اعترض عن ذلك، وأمر على ما قاله المترجم من ١٠٣، إلا أن أرسطوطاليس لم يقصد بهذا القول إلى شيء من هذه الثلاثة وإنما يمثله لفظة احتمالا مستكرها على غلبة ما يكون من الاستكراه والذي شرحناه نحن مطابق لألفاظه مطابقة كاملة ص ١٣١.

(٣) وهذا هو ما قمنا ببعض نماذج من جديد في شروحنا على الفلسفة الغربية خاصة لمنهج: تربية الجنس البشري غوطيفة الشروح وضع النص في الجهات الثلاث من الوافد إلى الموروث إلى الواقع المعيش.

لفظ والثانية قضية. ويعمل بداية فكر أرسطو ونهايته ويحدد مساره الفكرى. فليس المقصد هو اللفظ أو العبارة أو حتى المعنى أو القصد بل الاتجاه والنسق والرؤية. ويعمل الفارابى أسماء تسميات كتب أرسطو بالرجوع إلى الأشياء ذاتها. فالطلة هي التي تعطى الشرعية لوجود الأشياء وتجلطه واضحا مفهوما. لماذا المقولات هي الطبيعية، للجوهر والاعراض؟ ألا توجد مقولات أخرى، وبهذا التساؤل عن العلة يحدد الفارابى طبيعة فكر أرسطو الطبيعي المتجه نحو الواقع. يربط الأجزاء بعضها ببعض والكتب بعضها ببعض حتى يبدو للنسق متكاملا واضحا حتى يمكن التعامل معه بعد ذلك للتألف والتكيف مع بيئات ثقافية أخرى^(١).

بل إن الفارابى يساعد أرسطو على اكتشاف النص المتكامل، ويجد له الأدلة والبراهين على صحة موافقه، ويعطيه مزيدا من القرائن من أجل إثبات صحة أفكاره. يدخل فى منطق الاستدلال والبرهان وهو المنطق الذى جعل البرهان قمة المنطق وغايته القصوى. المقولات والعبارة والقياس مقدمات له، والجدل والمفصلة والخطابة نخل عنه. ويستطيع الاستدلال أيضا اكتشاف مسار فكر أرسطو وربط أجزاء مذهبه بعضها ببعض الآخر. ويكون الاستدلال أما بشرح أرسطو ببعضه البعض والعودة إليه، فالكتاب يشرح الكتاب أو باللجوء إلى الموضوع نفسه والتحقق من صدق القول فيه والقاء مزيد من الضوء. وبهذه الطريقة تتضح الوحدة الداخلية العضوية لكتاب العبارة^(٢).

ويصف الفارابى المسار الفكرى لأرسطو كيف يبدأ وما هو مساره وإلى أى شيء ينتهى. يربط بين الفصول، المتقدم بالمتأخر واللاحق بالسابق. يحيل إلى نفس الموضوع فى الفصول السابقة أو اللاحقة. يسير معه خطوة بخطوة. يتابع نشأة فكر وتكوينه، ويعمل بداية القضية ونهايتها. يحول النص الميت إلى فكر حي ويبعث أرسطو من بين الرفات.

ويعمق الفارابى قول أرسطو ويزيده لحكاما وينفعه إلى أقصى حد له، ويمستجك أكبر قدر ممكن من النتائج فيه^(٣). يفهمه ويعمده، ويبين مقدماته ونتائجه

(١) كتاب العبارة ص ٢١/٣٥/٤٨/٦٣/١٢٥/١٣٠/١٤٧/١٨٣/١٩١.

(٢) السابق ص ٢١/٢٨/٤٠/١٣٠. فإن هذه الأحكام يبنى أن نعتقد أنها هي الأحكام المتعادنة مفهوم بنفسه غير أننا إذا كنا نكتفي ليكمل كلام أرسطوطيلس ص ١٧٢.

(٣) شرح العبارة ٨١-٨٢/١٣١-١٦٣/١٦٦/١٦٩/١٩٠/٢١٦. وعبارات فقد حصل الأمر الثالث وهذا الباب صار إلى الأمر الرابع. ثم ابتداء بعد هذا شرع الآن. فلما صار إلى آخر عرضه فهذا آخر حوجه.

واهدافه ومقاصده. يدخل في عقله اكثر مما يدخل ارسطو نفسه، ويفهم ارسطو اكثر من فهم ارسطو لنفسه كما يعرف الغزالي في "تهافت الفلاسفة" الفلاسفة اكثر من الفلاسفة. ويحذر من سوء التأويل الخاطئ لارسطو مراجعا هذه التأويلات ومصححا اياها. وهي غالبا من عمل الشراح الاشرائيين الذين اخرجوا ارسطو من مسار فلسفته الطبيعية وارجعوه الى افلاطون وهو البيئة الثقافية الغنوصية المانوية التي خرجت منها المسيحية بعد ذلك. وهى الثقافة الشعبية التى يسودها الاشراق ويغيب عنها للعقل. يضع الفارابى ارسطو مع اصحاب العلم الطبيعى لأنه فيلسوف طبيعى. وهنا يبدو الفارابى المؤرخ الحصيف للفلسفة القادر على الحكم على المذاهب بالاضافة الى الفيلسوف العقلانى. تأويل المفسرين لارسطو تحريف له واخراجه عن مساره الفكرى وميل بمذهبه نحو احد البعدين الافلاطونى الاشراقى على حساب الآخر، الارسطى الطبيعى. يخلص الفارابى قول ارسطو من سوء تأويلات المفسرين قائما بدور للقاضى العدل فى الحكم بينه وبينهم كما فعل ابن رشد بعد ذلك ايضا فى الحكم بين ارسطو والشراح الاشرائيين المسلمين، الفارابى وخاصة ابن سينا. وينتهى الفارابى بالحكم لصالح ارسطو ضد المفسرين. ارسطو برىء من الاشراق، والمفسرون متهمون به. ويصدر الحكم من قاضى هواء مع الاشراق ولكن هواء لا يتدخل فى حكمه. تصحيح الوافد وفهمه فهما صحيحا ان عملية ضرورية قبل تركيبيه فى الموروث واعادة انتاجه من خلاله. ويكون شرح الفارابى هو الاكثر اتفاقا مع ارسطو من تأويلات المفسرين. ويرجع تأويلاتهم الى ارسطو فى النهاية الى مصدرهم الاول. وسبب اخطائهم هو انهم يقولون على ارسطو مالم يقله، ويقول ارسطو شيئا لم يلتفتوا اليه. كما انهم يشرحون ظاهرا الانفاذ دون معانيها. ويقتصرون على العبارة دون الاشياء التى تشير اليها. وابرقليس هو نموذج الشراح الاشرائيين الافلاطونيين الذى يتم تحرير ارسطو منه وكما فعل ابن رشد فى تخيص ارسطو من ايدى الاشرائيين للمسلمين خاصة ابن سينا، عودا الى ارسطو وتفسير ارسطو بارسطو. واحيانا يكون تحرير ارسطو من جالينوس الطبيب الذى يتهم ارسطو بانه كثر من القياس حتى يصبح ارسطو ميزان عدل بين الاشرائيين الافلاطونيين والطبائعيين الأطباء^(١).

وللفارابى نظرة كلية للأمور وهو يشرح كتاب العبارة، مدخلا الجزء فى الكل. يجمع مؤلفات ارسطو كلها، ويحدد مكان كتاب العبارة فيها. ثم يشرح

(١) السابق ص ٢٩/٤٠-١١٧/١٢-١٣٣/٢٣٤-١٨٩/١٣٩/٢٣٤، ارسطوطاليس واصحاب العلم الطبيعى ص ٤٠-٤١.

الكتب بعضها بالبعض حتى يجد فى النهاية نسق ارسطو. فنظرا لعدم احالة ارسطو فى كتاب العبارة الى كتاب المقولات ظن البعض ان كتاب العبارة كتب قبل كتاب المقولات. الفارابى اذن على وعى بترتيب كتب ارسطو وعلاقة بعضها بالبعض الآخر حتى تتنظم الاجزاء كلها فى نسق واحد هو مذهب ارسطو. يشرح ارسطو بأرسطو، ويفسر كتابه بكتبه. ويضع جزءه فى كله حتى ينتهى للتعب من هذا الموضوع او للتساؤل والاستفسار عن هذه القضية. فلا معنى للجزء الا فى الكل الذى ينتسب اليه. وفى نفس الوقت يضع الحدود بين كتب ارسطو المنطقية، ويقسم العمل بينها، ويخصص لكل منها موضوعها، ويحيل بعضها الى بعض ليكمل النسق، ويفسر الجزء بالكل، ويشرح للنص بالمذهب كله، ويحدد الصلة بين عناصر المذهب، بين المنطق والطبيعة، وبين المنطق وما بعد الطبيعة بعد ان يحدد العلاقة بين كتب المنطق بعضها بالبعض. بل انه يربط بين المنطق والهندسة، بين اللفظ والنقطة، الخط والعبارة، القياس والتوازي^(١).

ثم يضع الفارابى ارسطو فى اطار تاريخ الفلسفة اليونانية خاصة مع نظيره ومقابلة افلاطون. يميز بينهما، وهو الذى جمع بينهما فى "الجمع بين رأى الحكيم". لم يناقض افلاطون ارسطو او ارسطو افلاطون وهو الذى قال "احب افلاطون ولكن حبل للحق اعظم". ويتتبع القياس وتطوره قبل ارسطو وبعده، واعتبار ارسطو مجرد مرحلة فى تاريخ العلم من اجل منظور أعم للعلم اليونانى قبل ان ينتقل الى العالم الاسلامى. ليس اللهم شخص ارسطو بل مساهمته كجزء فى تاريخ المنطق اليونانى^(٢). بل ان ارسطو او ارسطوطاليس يكاد ينتهى بشخصه وباسمه فهو صاحب المنطق مما يدل على ان الفارابى لا يشرح ارسطو بشخصه ولكن بمساهمته فى تاريخ المنطق^(٣).

ويحيل الفارابى إلى عديد من كتب أرسطو ويصعب إحصاؤها لأنها تتراوح بين اسم الكتاب صراحة مثل كتاب القياس وكتاب المقولات وكتاب العبارة وبين اسم الموضوع مثل القياس، المقولات، العبارة دون تحديد القصد من الإحالة هل هو الموضوع أو الكتاب. وكذلك الإحالة إلى ما بعد الطبيعة هل هي

(١) وهى اثناء خارجة عن صناعة المنطق، وقد استقصى امرها ارسطوطاليس فى المقالة

الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة، العبارة ص ١٩١

(٢) السابق ص ١٩٢٠/١٩١/١٣٨/٢٠

(٣) السابق ص ١٤٦/٥٣

لإحالة إلى العلم أو الكتاب. ومع ذلك، أحال الفارابي بحسب تردد ذكرها إلى المقولات، والقياس أو أنالوطيقا الأولى، والعبارة، وما بعد الطبيعة، والبرهان، وطوبيقا، والسماع الطبيعي، والخطابة، والشعر، وسوفسطيقا، والحيوان، والسياسة^(١). ومن الطبيعي ذكر المقولات والقياس أكثر من العبارة لأنها تالية للمقولات وممهدة للقياس.

ويعرض كتاب المقولات اسمه ونسبه إلى بئلى الكتب، وغرضه، ومرتبته وأقسامه كما يحدث فى كل علم يونانى أو إسلامى، وتحليل التقديم والتأخير بين الأجزاء، وإيجاد البراهين والدلائل عليها، وخضوع الترتيب النص إلى الترتيب العقلى، وإدخال الجزء فى الكل بإحالة الكتاب إلى كل أجزاء المنطق. ويتساءل الفارابى حول ما جاء فى كتاب العبارة على لسان أرسطو: هل صحيح أن العبارة أسهل من المقولات ويمكن تعلمه دون معرفة شئ من المقولات؟ هل يمكن معرفة الخط دون النقطة^(٢).

ثم يحيل إلى القياس أو أنالوطيقا الأولى مع بيان التمايز بين كتب المنطق من حيث تخصص الموضوعات وتنظيمها. ويحيل إلى العبارة وإلى ما بعد الطبيعة وإلى طوبيقا وإلى البرهان لجاليلوس والسماع الطبيعي والحيوان وإلى كتب الخطابة والشعر وسوفسطيقا، والسياسة لأفلاطون.

ويضع للفارابى أرسطو داخل الفلسفة اليونانية وإعلامها. سقراط يضرب به المثل باستمرار كموضوع فى قضية مثل زيد وعمر فى الحرية. ويتكلم أوميروس مع سقراط فى هذه الوظيفة، ويستشهد ببعض أقواله لتحليل الاقوال التى تصير قولاً ولحداً يربطها مثل التقارب فى الزمان وحروف العطف والغرض الواحد.

أما أفلاطون فإنه يرد مع أرسطو فى تسميتهما شئ واحد باسمين مختلفين. والفارابى يعرف المسمى، ويعدد الأسماء عليه. كما يستشهد أرسطو بقوله فى الأزلى القديم كمثال للاقوال الصادقة التى لا يوجد فيها أحد الممكنين

(١) تردد للكتب أرسطو كما لى: المقولات (٢٥)، القياس والأنالوطيقا الأولى (٢٣)، العبارة (٨)، ما بعد الطبيعة (٥) البرهان، طوبيقا (٤)، الخطابة، الشعر، سوفسطيقا، السماع الطبيعي، الحيوان (٢)، السياسة (١).

(٢) كتاب العبارة ص ٢٠-٢٢/٤٠/٨٤/١٠١/١٢٣/١٩/٢١-٣٩/٥٣/٦٤-١٠٩/٦٥/١٠١/١٦٤-١٨٨-١/١٩٢/٢٠٩/٣٠/١٢٢/١٩١/٢١٢/١٧/٢١٦-١٣٨/٢٣/٢١-١٢٢/٨٣/٢٥/١٦٣/١٩٢/٤٠/٢٩/١٩٢/٢٠٩/٢٥/٤٨/٢٣٣.

على عكس ابيدوس الذى يقول ان الله تعالى ممكن له ان يظلم. كما يضرب به المثل على طريقة القسمة استغناء عن القياس. ثم تذكر رواية عن تناقضه مع ارسطو عن تضاد المواد المتقابلة. وحل الفارابى فى حالة صدق الرواية لهذا التناقض باحتمالات ثلاثة. الاولى وجود فرق بين القولين، والثانى لو كان هناك تعارض لا ظهره الفارابى. والثالث لو كان هناك تعارض لا ظهره ارسطو. وهو لا يخرج من الحق بقوله "احب افلاطون ولكن حبى للحق أعظم".

أما ابرقلس الاقلاطونى فهو نموذج الاقلاطونى الاشرافى الاسكرانى عكس ارسطو العقلانى، فى التأويل الخاطيء لارسطو مما يجعل الفارابى قريباً من ارسطو فى تعدد النزعة الاشراقية فى شرح ارسطو. ولو ان الخلاف بين ابرقلس وارسطو فى منطق القضايا واعطاء ابرقلس قانوناً فى التلازمات المعدولات والبساط ولزوم الاعم وإعطاء منها الاخص.

اما ثاوفرسطس والاسكندر فانهما من الشراح لليونان الذين يؤيدون موقف الفارابى وتعليل شروحه واسماء كتبهم وفهمهم لارسطو. ولقد اكمل ثاوفرسطس القياسات الشرطية بعد ارسطو مثل التوقيين ولوديموس، واكمل المنطق. كما انه يروى عن ارسطو فى المقاييس الشرطية وكذلك فعل اصحاب الرواق باكمال القياسات الشرطية مع ثاوفرسطس واوديموس. ويدافع الفارابى عن ارسطو ضد اتهام جالينوس بان ما قاله ارسطو فى الممكنات والوجودية فى القياس لا ينتفع به. وكذلك فعل الفروسيوس الرواقى فى اضافة بعض القياسات الشرطية. فالفارابى يدرس الموضوع كله وليس ارسطو وحده. وينكر فيثاغورس فى معرض اعطاء نموذج القول فى القضايا فى جعل عدم احص المتضادين اى ان الزوج اخص من الفرد. اما لطرطياس فقد شك فى شيء ما، ويذهب شكه عن طريق تحليل ارسطو^(١).

المفسرون هم المشاؤون او قوم من محدثى للتفسير. وهم ايضا والاسكندرانىون حدث صفار، غلطوا ارسطو وهم المغالطون. يوضح الفارابى غلطهم ويخلص ارسطو من سوء تأويلهم^(٢). وبالإضافة الى الاسماء يذكر الفارابى مجموعات اصحاب الرواق والمثاليين ومفسرى الاسكندرانيين والقدماء^(٣). وقد اعتمد المفسرون على قول ابرقلس الاقلاطونى واخذوا

(١) السابق ص ١٣٥/١٣٦/١٣٧/١٣٨/١٣٩/١٤٠/١٤١/١٤٢/١٤٣/١٤٤/١٤٥/١٤٦/١٤٧/١٤٨/١٤٩/١٥٠/١٥١/١٥٢/١٥٣/١٥٤/١٥٥/١٥٦/١٥٧/١٥٨/١٥٩/١٦٠/١٦١/١٦٢/١٦٣/١٦٤/١٦٥/١٦٦/١٦٧/١٦٨/١٦٩/١٧٠/١٧١/١٧٢/١٧٣/١٧٤/١٧٥/١٧٦/١٧٧/١٧٨/١٧٩/١٨٠/١٨١/١٨٢/١٨٣/١٨٤/١٨٥/١٨٦/١٨٧/١٨٨/١٨٩/١٩٠/١٩١/١٩٢/١٩٣/١٩٤/١٩٥/١٩٦/١٩٧/١٩٨/١٩٩/٢٠٠/٢٠١/٢٠٢/٢٠٣/٢٠٤/٢٠٥/٢٠٦/٢٠٧/٢٠٨/٢٠٩/٢١٠/٢١١/٢١٢/٢١٣/٢١٤/٢١٥/٢١٦/٢١٧/٢١٨/٢١٩/٢٢٠/٢٢١/٢٢٢/٢٢٣/٢٢٤/٢٢٥/٢٢٦/٢٢٧/٢٢٨/٢٢٩/٢٣٠/٢٣١/٢٣٢/٢٣٣/٢٣٤/٢٣٥/٢٣٦/٢٣٧/٢٣٨/٢٣٩/٢٤٠/٢٤١/٢٤٢/٢٤٣/٢٤٤/٢٤٥/٢٤٦/٢٤٧/٢٤٨/٢٤٩/٢٥٠/٢٥١/٢٥٢/٢٥٣/٢٥٤/٢٥٥/٢٥٦/٢٥٧/٢٥٨/٢٥٩/٢٦٠/٢٦١/٢٦٢/٢٦٣/٢٦٤/٢٦٥/٢٦٦/٢٦٧/٢٦٨/٢٦٩/٢٧٠/٢٧١/٢٧٢/٢٧٣/٢٧٤/٢٧٥/٢٧٦/٢٧٧/٢٧٨/٢٧٩/٢٨٠/٢٨١/٢٨٢/٢٨٣/٢٨٤/٢٨٥/٢٨٦/٢٨٧/٢٨٨/٢٨٩/٢٩٠/٢٩١/٢٩٢/٢٩٣/٢٩٤/٢٩٥/٢٩٦/٢٩٧/٢٩٨/٢٩٩/٣٠٠/٣٠١/٣٠٢/٣٠٣/٣٠٤/٣٠٥/٣٠٦/٣٠٧/٣٠٨/٣٠٩/٣١٠/٣١١/٣١٢/٣١٣/٣١٤/٣١٥/٣١٦/٣١٧/٣١٨/٣١٩/٣٢٠/٣٢١/٣٢٢/٣٢٣/٣٢٤/٣٢٥/٣٢٦/٣٢٧/٣٢٨/٣٢٩/٣٣٠/٣٣١/٣٣٢/٣٣٣/٣٣٤/٣٣٥/٣٣٦/٣٣٧/٣٣٨/٣٣٩/٣٤٠/٣٤١/٣٤٢/٣٤٣/٣٤٤/٣٤٥/٣٤٦/٣٤٧/٣٤٨/٣٤٩/٣٥٠/٣٥١/٣٥٢/٣٥٣/٣٥٤/٣٥٥/٣٥٦/٣٥٧/٣٥٨/٣٥٩/٣٦٠/٣٦١/٣٦٢/٣٦٣/٣٦٤/٣٦٥/٣٦٦/٣٦٧/٣٦٨/٣٦٩/٣٧٠/٣٧١/٣٧٢/٣٧٣/٣٧٤/٣٧٥/٣٧٦/٣٧٧/٣٧٨/٣٧٩/٣٨٠/٣٨١/٣٨٢/٣٨٣/٣٨٤/٣٨٥/٣٨٦/٣٨٧/٣٨٨/٣٨٩/٣٩٠/٣٩١/٣٩٢/٣٩٣/٣٩٤/٣٩٥/٣٩٦/٣٩٧/٣٩٨/٣٩٩/٤٠٠/٤٠١/٤٠٢/٤٠٣/٤٠٤/٤٠٥/٤٠٦/٤٠٧/٤٠٨/٤٠٩/٤١٠/٤١١/٤١٢/٤١٣/٤١٤/٤١٥/٤١٦/٤١٧/٤١٨/٤١٩/٤٢٠/٤٢١/٤٢٢/٤٢٣/٤٢٤/٤٢٥/٤٢٦/٤٢٧/٤٢٨/٤٢٩/٤٣٠/٤٣١/٤٣٢/٤٣٣/٤٣٤/٤٣٥/٤٣٦/٤٣٧/٤٣٨/٤٣٩/٤٤٠/٤٤١/٤٤٢/٤٤٣/٤٤٤/٤٤٥/٤٤٦/٤٤٧/٤٤٨/٤٤٩/٤٥٠/٤٥١/٤٥٢/٤٥٣/٤٥٤/٤٥٥/٤٥٦/٤٥٧/٤٥٨/٤٥٩/٤٦٠/٤٦١/٤٦٢/٤٦٣/٤٦٤/٤٦٥/٤٦٦/٤٦٧/٤٦٨/٤٦٩/٤٧٠/٤٧١/٤٧٢/٤٧٣/٤٧٤/٤٧٥/٤٧٦/٤٧٧/٤٧٨/٤٧٩/٤٨٠/٤٨١/٤٨٢/٤٨٣/٤٨٤/٤٨٥/٤٨٦/٤٨٧/٤٨٨/٤٨٩/٤٩٠/٤٩١/٤٩٢/٤٩٣/٤٩٤/٤٩٥/٤٩٦/٤٩٧/٤٩٨/٤٩٩/٥٠٠/٥٠١/٥٠٢/٥٠٣/٥٠٤/٥٠٥/٥٠٦/٥٠٧/٥٠٨/٥٠٩/٥١٠/٥١١/٥١٢/٥١٣/٥١٤/٥١٥/٥١٦/٥١٧/٥١٨/٥١٩/٥٢٠/٥٢١/٥٢٢/٥٢٣/٥٢٤/٥٢٥/٥٢٦/٥٢٧/٥٢٨/٥٢٩/٥٣٠/٥٣١/٥٣٢/٥٣٣/٥٣٤/٥٣٥/٥٣٦/٥٣٧/٥٣٨/٥٣٩/٥٤٠/٥٤١/٥٤٢/٥٤٣/٥٤٤/٥٤٥/٥٤٦/٥٤٧/٥٤٨/٥٤٩/٥٥٠/٥٥١/٥٥٢/٥٥٣/٥٥٤/٥٥٥/٥٥٦/٥٥٧/٥٥٨/٥٥٩/٥٦٠/٥٦١/٥٦٢/٥٦٣/٥٦٤/٥٦٥/٥٦٦/٥٦٧/٥٦٨/٥٦٩/٥٧٠/٥٧١/٥٧٢/٥٧٣/٥٧٤/٥٧٥/٥٧٦/٥٧٧/٥٧٨/٥٧٩/٥٨٠/٥٨١/٥٨٢/٥٨٣/٥٨٤/٥٨٥/٥٨٦/٥٨٧/٥٨٨/٥٨٩/٥٩٠/٥٩١/٥٩٢/٥٩٣/٥٩٤/٥٩٥/٥٩٦/٥٩٧/٥٩٨/٥٩٩/٦٠٠/٦٠١/٦٠٢/٦٠٣/٦٠٤/٦٠٥/٦٠٦/٦٠٧/٦٠٨/٦٠٩/٦١٠/٦١١/٦١٢/٦١٣/٦١٤/٦١٥/٦١٦/٦١٧/٦١٨/٦١٩/٦٢٠/٦٢١/٦٢٢/٦٢٣/٦٢٤/٦٢٥/٦٢٦/٦٢٧/٦٢٨/٦٢٩/٦٣٠/٦٣١/٦٣٢/٦٣٣/٦٣٤/٦٣٥/٦٣٦/٦٣٧/٦٣٨/٦٣٩/٦٤٠/٦٤١/٦٤٢/٦٤٣/٦٤٤/٦٤٥/٦٤٦/٦٤٧/٦٤٨/٦٤٩/٦٥٠/٦٥١/٦٥٢/٦٥٣/٦٥٤/٦٥٥/٦٥٦/٦٥٧/٦٥٨/٦٥٩/٦٦٠/٦٦١/٦٦٢/٦٦٣/٦٦٤/٦٦٥/٦٦٦/٦٦٧/٦٦٨/٦٦٩/٦٧٠/٦٧١/٦٧٢/٦٧٣/٦٧٤/٦٧٥/٦٧٦/٦٧٧/٦٧٨/٦٧٩/٦٨٠/٦٨١/٦٨٢/٦٨٣/٦٨٤/٦٨٥/٦٨٦/٦٨٧/٦٨٨/٦٨٩/٦٩٠/٦٩١/٦٩٢/٦٩٣/٦٩٤/٦٩٥/٦٩٦/٦٩٧/٦٩٨/٦٩٩/٧٠٠/٧٠١/٧٠٢/٧٠٣/٧٠٤/٧٠٥/٧٠٦/٧٠٧/٧٠٨/٧٠٩/٧١٠/٧١١/٧١٢/٧١٣/٧١٤/٧١٥/٧١٦/٧١٧/٧١٨/٧١٩/٧٢٠/٧٢١/٧٢٢/٧٢٣/٧٢٤/٧٢٥/٧٢٦/٧٢٧/٧٢٨/٧٢٩/٧٣٠/٧٣١/٧٣٢/٧٣٣/٧٣٤/٧٣٥/٧٣٦/٧٣٧/٧٣٨/٧٣٩/٧٤٠/٧٤١/٧٤٢/٧٤٣/٧٤٤/٧٤٥/٧٤٦/٧٤٧/٧٤٨/٧٤٩/٧٥٠/٧٥١/٧٥٢/٧٥٣/٧٥٤/٧٥٥/٧٥٦/٧٥٧/٧٥٨/٧٥٩/٧٦٠/٧٦١/٧٦٢/٧٦٣/٧٦٤/٧٦٥/٧٦٦/٧٦٧/٧٦٨/٧٦٩/٧٧٠/٧٧١/٧٧٢/٧٧٣/٧٧٤/٧٧٥/٧٧٦/٧٧٧/٧٧٨/٧٧٩/٧٨٠/٧٨١/٧٨٢/٧٨٣/٧٨٤/٧٨٥/٧٨٦/٧٨٧/٧٨٨/٧٨٩/٧٩٠/٧٩١/٧٩٢/٧٩٣/٧٩٤/٧٩٥/٧٩٦/٧٩٧/٧٩٨/٧٩٩/٨٠٠/٨٠١/٨٠٢/٨٠٣/٨٠٤/٨٠٥/٨٠٦/٨٠٧/٨٠٨/٨٠٩/٨١٠/٨١١/٨١٢/٨١٣/٨١٤/٨١٥/٨١٦/٨١٧/٨١٨/٨١٩/٨٢٠/٨٢١/٨٢٢/٨٢٣/٨٢٤/٨٢٥/٨٢٦/٨٢٧/٨٢٨/٨٢٩/٨٣٠/٨٣١/٨٣٢/٨٣٣/٨٣٤/٨٣٥/٨٣٦/٨٣٧/٨٣٨/٨٣٩/٨٤٠/٨٤١/٨٤٢/٨٤٣/٨٤٤/٨٤٥/٨٤٦/٨٤٧/٨٤٨/٨٤٩/٨٥٠/٨٥١/٨٥٢/٨٥٣/٨٥٤/٨٥٥/٨٥٦/٨٥٧/٨٥٨/٨٥٩/٨٦٠/٨٦١/٨٦٢/٨٦٣/٨٦٤/٨٦٥/٨٦٦/٨٦٧/٨٦٨/٨٦٩/٨٧٠/٨٧١/٨٧٢/٨٧٣/٨٧٤/٨٧٥/٨٧٦/٨٧٧/٨٧٨/٨٧٩/٨٨٠/٨٨١/٨٨٢/٨٨٣/٨٨٤/٨٨٥/٨٨٦/٨٨٧/٨٨٨/٨٨٩/٨٩٠/٨٩١/٨٩٢/٨٩٣/٨٩٤/٨٩٥/٨٩٦/٨٩٧/٨٩٨/٨٩٩/٩٠٠/٩٠١/٩٠٢/٩٠٣/٩٠٤/٩٠٥/٩٠٦/٩٠٧/٩٠٨/٩٠٩/٩١٠/٩١١/٩١٢/٩١٣/٩١٤/٩١٥/٩١٦/٩١٧/٩١٨/٩١٩/٩٢٠/٩٢١/٩٢٢/٩٢٣/٩٢٤/٩٢٥/٩٢٦/٩٢٧/٩٢٨/٩٢٩/٩٣٠/٩٣١/٩٣٢/٩٣٣/٩٣٤/٩٣٥/٩٣٦/٩٣٧/٩٣٨/٩٣٩/٩٤٠/٩٤١/٩٤٢/٩٤٣/٩٤٤/٩٤٥/٩٤٦/٩٤٧/٩٤٨/٩٤٩/٩٥٠/٩٥١/٩٥٢/٩٥٣/٩٥٤/٩٥٥/٩٥٦/٩٥٧/٩٥٨/٩٥٩/٩٦٠/٩٦١/٩٦٢/٩٦٣/٩٦٤/٩٦٥/٩٦٦/٩٦٧/٩٦٨/٩٦٩/٩٧٠/٩٧١/٩٧٢/٩٧٣/٩٧٤/٩٧٥/٩٧٦/٩٧٧/٩٧٨/٩٧٩/٩٨٠/٩٨١/٩٨٢/٩٨٣/٩٨٤/٩٨٥/٩٨٦/٩٨٧/٩٨٨/٩٨٩/٩٩٠/٩٩١/٩٩٢/٩٩٣/٩٩٤/٩٩٥/٩٩٦/٩٩٧/٩٩٨/٩٩٩/١٠٠٠/١٠٠١/١٠٠٢/١٠٠٣/١٠٠٤/١٠٠٥/١٠٠٦/١٠٠٧/١٠٠٨/١٠٠٩/١٠١٠/١٠١١/١٠١٢/١٠١٣/١٠١٤/١٠١٥/١٠١٦/١٠١٧/١٠١٨/١٠١٩/١٠٢٠/١٠٢١/١٠٢٢/١٠٢٣/١٠٢٤/١٠٢٥/١٠٢٦/١٠٢٧/١٠٢٨/١٠٢٩/١٠٣٠/١٠٣١/١٠٣٢/١٠٣٣/١٠٣٤/١٠٣٥/١٠٣٦/١٠٣٧/١٠٣٨/١٠٣٩/١٠٤٠/١٠٤١/١٠٤٢/١٠٤٣/١٠٤٤/١٠٤٥/١٠٤٦/١٠٤٧/١٠٤٨/١٠٤٩/١٠٥٠/١٠٥١/١٠٥٢/١٠٥٣/١٠٥٤/١٠٥٥/١٠٥٦/١٠٥٧/١٠٥٨/١٠٥٩/١٠٦٠/١٠٦١/١٠٦٢/١٠٦٣/١٠٦٤/١٠٦٥/١٠٦٦/١٠٦٧/١٠٦٨/١٠٦٩/١٠٧٠/١٠٧١/١٠٧٢/١٠٧٣/١٠٧٤/١٠٧٥/١٠٧٦/١٠٧٧/١٠٧٨/١٠٧٩/١٠٨٠/١٠٨١/١٠٨٢/١٠٨٣/١٠٨٤/١٠٨٥/١٠٨٦/١٠٨٧/١٠٨٨/١٠٨٩/١٠٩٠/١٠٩١/١٠٩٢/١٠٩٣/١٠٩٤/١٠٩٥/١٠٩٦/١٠٩٧/١٠٩٨/١٠٩٩/١١٠٠/١١٠١/١١٠٢/١١٠٣/١١٠٤/١١٠٥/١١٠٦/١١٠٧/١١٠٨/١١٠٩/١١١٠/١١١١/١١١٢/١١١٣/١١١٤/١١١٥/١١١٦/١١١٧/١١١٨/١١١٩/١١٢٠/١١٢١/١١٢٢/١١٢٣/١١٢٤/١١٢٥/١١٢٦/١١٢٧/١١٢٨/١١٢٩/١١٣٠/١١٣١/١١٣٢/١١٣٣/١١٣٤/١١٣٥/١١٣٦/١١٣٧/١١٣٨/١١٣٩/١١٤٠/١١٤١/١١٤٢/١١٤٣/١١٤٤/١١٤٥/١١٤٦/١١٤٧/١١٤٨/١١٤٩/١١٥٠/١١٥١/١١٥٢/١١٥٣/١١٥٤/١١٥٥/١١٥٦/١١٥٧/١١٥٨/١١٥٩/١١٦٠/١١٦١/١١٦٢/١١٦٣/١١٦٤/١١٦٥/١١٦٦/١١٦٧/١١٦٨/١١٦٩/١١٧٠/١١٧١/١١٧٢/١١٧٣/١١٧٤/١١٧٥/١١٧٦/١١٧٧/١١٧٨/١١٧٩/١١٨٠/١١٨١/١١٨٢/١١٨٣/١١٨٤/١١٨٥/١١٨٦/١١٨٧/١١٨٨/١١٨٩/١١٩٠/١١٩١/١١٩٢/١١٩٣/١١٩٤/١١٩٥/١١٩٦/١١٩٧/١١٩٨/١١٩٩/١٢٠٠/١٢٠١/١٢٠٢/١٢٠٣/١٢٠٤/١٢٠٥/١٢٠٦/١٢٠٧/١٢٠٨/١٢٠٩/١٢١٠/١٢١١/١٢١٢/١٢١٣/١٢١٤/١٢١٥/١٢١٦/١٢١٧/١٢١٨/١٢١٩/١٢٢٠/١٢٢١/١٢٢٢/١٢٢٣/١٢٢٤/١٢٢٥/١٢٢٦/١٢٢٧/١٢٢٨/١٢٢٩/١٢٣٠/١٢٣١/١٢٣٢/١٢٣٣/١٢٣٤/١٢٣٥/١٢٣٦/١٢٣٧/١٢٣٨/١٢٣٩/١٢٤٠/١٢٤١/١٢٤٢/١٢٤٣/١٢٤٤/١٢٤٥/١٢٤٦/١٢٤٧/١٢٤٨/١٢٤٩/١٢٥٠/١٢٥١/١٢٥٢/١٢٥٣/١٢٥٤/١٢٥٥/١٢٥٦/١٢٥٧/١٢٥٨/١٢٥٩/١٢٦٠/١٢٦١/١٢٦٢/١٢٦٣/١٢٦٤/١٢٦٥/١٢٦٦/١٢٦٧/١٢٦٨/١٢٦٩/١٢٧٠/١٢٧١/١٢٧٢/١٢٧٣/١٢٧٤/١٢٧٥/١٢٧٦/١٢٧٧/١٢٧٨/١٢٧٩/١٢٨٠/١٢٨١/١٢٨٢/١٢٨٣/١٢٨٤/١٢٨٥/١٢٨٦/١٢٨٧/١٢٨٨/١٢٨٩/١٢٩٠/١٢٩١/١٢٩٢/١٢٩٣/١٢٩٤/١٢٩٥/١٢٩٦/١٢٩٧/١٢٩٨/١٢٩٩/١٣٠٠/١٣٠١/١٣٠٢/١٣٠٣/١٣٠٤/١٣٠٥/١٣٠٦/١٣٠٧/١٣٠٨/١٣٠٩/١٣١٠/١٣١١/١٣١٢/١٣١٣/١٣١٤/١٣١٥/١٣١٦/١٣١٧/١٣١٨/١٣١٩/١٣٢٠/١٣٢١/١٣٢٢/١٣٢٣/١٣٢٤/١٣٢٥/١٣٢٦/١٣٢٧/١٣٢٨/١٣٢٩/١٣٣٠/١٣٣١/١٣٣٢/١٣٣٣/١٣٣٤/١٣٣٥/١٣٣٦/١٣٣٧/١٣٣٨/١٣٣٩/١٣٤٠/١٣٤١/١٣٤٢/١٣٤٣/١٣٤٤/١٣٤٥/١٣٤٦/١٣٤٧/١٣٤٨/١٣٤٩/١٣٥٠/١٣٥١/١٣٥٢/١٣٥٣/١٣٥٤/١٣٥٥/١٣٥٦/١٣٥٧/١٣٥٨/١٣٥٩/١٣٦٠/١٣٦١/١٣٦٢/١٣٦٣/١٣٦٤/١٣٦٥/١٣٦٦/١٣٦٧/١٣٦٨/١٣٦٩/١٣٧٠/١٣٧١/١٣٧٢/١٣٧٣/١٣٧٤/١٣٧٥/١٣٧٦/١٣٧٧/١٣٧٨/١٣٧٩/١٣٨٠/١٣٨١/١٣٨٢/١٣٨٣/١٣٨٤/١٣٨٥/١٣٨٦/١٣٨٧/١٣٨٨/١٣٨٩/١٣٩٠/١٣٩١/١٣٩٢/١٣٩٣/١٣٩٤/١٣٩٥/١٣٩٦/١٣٩٧/١٣٩٨/١٣٩٩/١٤٠٠/١٤٠١/١٤٠٢/١٤٠٣/١٤٠٤/١٤٠٥/١٤٠٦/١٤٠٧/١٤٠٨/١٤٠٩/١٤١٠/١٤١١/١٤١٢/١٤١٣/١٤١٤/١٤١٥/١٤١٦/١٤١٧/١٤١٨/١٤١٩/١٤٢٠/١٤٢١/١٤٢٢/١٤٢٣/١٤٢٤/١٤٢٥/١٤٢٦/١٤٢٧/١٤٢٨/١٤٢٩/١٤٣٠/١٤٣١/١٤٣٢/١٤٣٣/١٤٣٤/١٤٣٥/١٤٣٦/١٤٣٧/١٤٣٨/١٤٣٩/١٤٤٠/١٤٤١/١٤٤٢/١٤٤٣/١٤٤٤/١٤٤٥/١٤٤٦/١٤٤٧/١٤٤٨/١٤٤٩/١٤٥٠/١٤٥١/١٤٥٢/١٤٥٣/١٤٥٤/١٤٥٥/١٤٥٦/١٤٥٧/١٤٥٨/١٤٥٩/١٤٦٠/١٤٦١/١٤٦٢/١٤٦٣/١٤٦٤/١٤٦٥/١٤٦٦/١٤٦٧/١٤٦٨/١٤٦٩/١٤٧٠/١٤٧١/١٤٧٢/١٤٧٣/١٤٧٤/١٤٧٥/١٤٧٦/١٤٧٧/١٤٧٨/١٤٧٩/١٤٨٠/١٤٨١/١٤٨٢/١٤٨٣/١٤٨٤/١٤٨٥/١٤٨٦/١٤٨٧/١٤٨٨/١٤٨٩/١٤٩٠/١٤٩١/١٤٩٢/١٤٩٣/١٤٩٤/١٤٩٥/١٤٩٦/١٤٩٧/١٤٩٨/١٤٩٩/١٥٠٠/١٥٠١/١٥٠٢/١٥٠٣/١٥٠٤/١٥٠٥/١٥٠٦/١٥٠٧/١٥٠٨/١٥٠٩/١٥١٠/١٥١١/١٥١٢/١٥١٣/١٥١٤/١٥١٥/١٥١٦/١٥١٧/١٥١٨/١٥١٩/١٥٢٠/١٥٢١/١٥٢٢/١٥٢٣/١٥٢٤/١٥٢٥/١٥٢٦/١٥٢٧/١٥٢٨/١٥٢٩/١٥٣٠/١٥٣١/١٥٣٢/١٥٣٣/١٥٣٤/١٥٣٥/١٥٣٦/١٥٣٧/١٥٣٨/١٥٣٩/١٥٤٠/١٥٤١/١٥٤٢/١٥٤٣/١٥٤٤/١٥٤٥/١٥٤٦/١٥٤٧/١٥٤٨/١٥٤٩/١٥٥٠/١٥٥١/١٥٥٢/١٥٥٣/١٥٥٤/١٥٥٥/١٥٥٦/١٥٥٧/١٥٥٨/١٥٥٩/١٥٦٠/١٥٦١/١٥٦٢/١٥٦٣/١٥٦٤/١٥٦٥/١٥٦٦/١٥٦٧/١٥٦٨/١٥٦٩/١٥٧٠/١٥٧١/١٥٧٢/١٥٧٣/١٥٧٤/١٥٧٥/١٥٧٦/١٥٧٧/١٥٧٨/١٥٧٩/١٥٨٠/١٥٨١/١٥٨٢/١٥٨٣/١٥٨٤/١٥٨٥/١٥٨٦/١٥٨٧/١٥٨٨/١٥٨٩/١٥٩٠/١٥٩١/١٥٩٢/١٥٩٣/١٥٩٤/١٥٩٥/١٥٩٦/١٥٩٧/١٥٩٨/١٥٩٩/١٦٠٠/١٦٠١/١٦٠٢/١٦٠٣/١٦٠٤/١٦٠٥/١٦٠٦/١٦٠٧/١٦٠٨/١٦٠٩/١٦١٠/١٦

المفسرون سلطة مضادة لسلطة أرسطو، جماعة ضاغطة على النص الاصلى^(١). ومن ثم يعرض الفارابى لهم بلفظ "ويزعم المفسرون". وقد اجمع المفسرون على وضع كتاب العبارة بعد المقولات وقيل القياس. فليس المفسرون دائماً على خطأ. الخلاف معهم فى اعتبارهم العبارة من المقدمات. ويمكن تأييد التفسير الظاهرى للمفسرين مادام لللفظ يتحمله خلاف تفسيرات مجانية أخرى لا تتحملها الفاظ أرسطو وليس لها ما يؤيدها فى اقواله. قد يزيّد المفسرون بعض التفسيرات وقد يضعون مصطلحات جديدة. طريقتهم فى التفسير هو تقطيع نص أرسطو او وصله بحيث يفيد ما يريدون من آراء.

ويعرض الفارابى آراء المفسرين عرضاً موضوعياً اولاً بلا تأييد او نقد. ثم يقوم بدور القاضى بينهم، وأخذ اقوالهم وتحليلها لاثبات خطئهم حتى مع تبنى أمثلة الخصم والقبول والانتهاه الى خطأ المفسرين واتفاق للفارابى مع المتهم الاول وهو أرسطو ضد المفسرين وزعيمهم أبرقلس. ويختلف المفسرون فيما بينهم، ويختلف الفارابى معهم. يفتررون على أرسطو لنسب نسي بعض القضايا ولم يذكرها وقد ذكرها الفارابى نيابة عنهم. فيبين أرسطو والمفسرين والفارابى هناك موضوع مستقل عن الجميع يعرضه الفارابى. حاول أرسطو الاقتراب منه، واساء فهمه المفسرون، ويخرجون عليه فى قولهم ان المقولات فى النفس دالة على الموجودات خارج النفس على ما يقول الافلاطونيون. يطولون حيث يجب الاجاز ومن ثم فلن مهمة الفارابى تصحيح اقوالهم وانتقاد أرسطو من بين ايديهم.

ويضع معهم للفارابى المتكلمين وليس الفلاسفة مما يدل على السخرية والاستهزاء والقدما مما يدل على بداية الوعي التاريخى بداية بقدما اليونان. واصحاب العلم الطبيعى هم الذين يفسرون أرسطو التفسير الصحيح لانه فيلسوف طبيعى وليس اشراقياً. كما يتحدث الفارابى عن الجمهور فى مقابل النحويين واصحاب العلم الطبيعى اى اللغويين والعلماء، والجمهور اى الاستعمال الشائع العرفى وليس الاستعمال التخصصى.

ويقوم الفارابى بهذا الشرح الذى هو اعادة بناء للنص كله بتواضع العلماء دون الوقوع فى الجزم والقطعية من طرفه ودون تحامل أو تجريح لأرسطو، الطرف الاخر. فالحق الذى عرفه الفارابى عرفه أرسطو. والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. يكمل الفارابى الناقص، ويقدّر أرسطو فى النسيان والغفلة. بل

(١) كتاب العبارة ص ١٣٣، فما لدرى كيف اجمع هؤلاء المفسرون على الارضى بقانون أبرقلس ص ١٣٤.

ان الفارابى يراجع ارسطو وينقده ويكمله ويزيد عليه فى انواع القضايا خاصة
الممكنات. ارسطو مجرد مثل يذكره الفارابى لانه كلن هو للفيلسوف فى ذلك
العصر، المعلم الاول. ولو كان غيره لقام الفارابى بمثل ما قلم به معه. ارسطو
عرض تاريخى والفارابى جوهر تاريخى. ارسطو هو الاحتمال والفارابى هو
الضرورة. ويميز الفارابى بين الاسم والمسمى. يعرف المسمى ويراجع عليه
اسماء ارسطو وآرائه. ارسطو يذكر اشياء والفارابى يذكرها وكل منهما يكون له
آراء عنها، التحدية فى رأى والالتقاء فى الشئ. استطاع الفارابى الاعتماد على
صحة التفسير من اجل صحة نسبة للكتاب لارسطو وصحة احد فصوله^(١).

كما يلجأ الفارابى الى النحويين، اليونان والعرب، فالمنطق لغة واللغة
منطق. كلاهما علم واحد. الفارابى على وعى بأنه يتعامل مع فكر باللغة
اليونانية، وتدل عباراته على التمايز بين الأنا والآخر، بين العرب واليونان فى
صياغات مثل "اما أنا"، وازدانة، بالرغم من انه ليس عربيا. وتظهر الامثلة اليونانية احيانا من اجل
توضيح للفكرة من خلال الثقافة التى نشأت فيها وحيانا تختفى. قالوس ابس اسم
مركب فى اليونانية قد يستعمل لاسمان مثل المنجم او نفرس فارده. والجزء لا يبدل
فى حالة الانسان وانما يدل فى حالة الفرس. وهو مقال من نص ارسطو.
وفيلسوفس اسم مركب وهو نفس المثال لاذى يقيه ابن رشد فى تفسير ما بعد
الطبيعة". وكذلك يقارن الفارابى بين حروف العطف والاسماء للمماثلة والاسماء
المعرفة بالف ولام للتعريف فى اليونانية والعربية. فحل المنطق فى اللغة. لذلك
يلجأ الفارابى الى النحويين باطلاق^(٢).

ويحلل الفارابى فى اللغة العربية الأسماء المشتقة والمعانى المختلفة للفظ
المنطق كقوة نفسية ذهنية أو عضلية فى اللسان. ويحلل الافعال فى أزمنتها،
الماضى والحاضر والمستقبل، وإضافة كان للفعل المضارع للدلالة على الزمان
الماضى. كما يبين غياب بعض الاسماء فى العربية. والفرق بين الاسم والكلمة
والاداة، واداة التعريف فى العربية واليونانية والفارسية، والمعانى الأربعة للام
التعريف فى العربية ومقارنتها بالصفة الأمم. والفارابى، وهو التركى، يعرف

(١) السابق ص ٢٢/٢٤/٤٧/٥٠/١٢٤/١٣٦/١٨٨.

(٢) السابق ٢٩-٣١/١٣٨/٤٠/٥٤/٦٨/٩٠/١٣٣.

العربية كما يعرفها أهلها، ويسهل عليه وضع ارسطو فى العربية خاصة وأن المنطق الصورى صعب الفهم. ومن ثم لزم تعريب للقضايا وتوضيحها. ويورد الفارابى أمثلة عربية لتوضيح منطق ارسطو، وتقديم الآخر للذات حتى لا تبقى "ثابو" فيشعر البعض بالنقص أمامها، ويتملقها البعض، ويرفضها البعض الثالث مثل حالنا مع الغرب الآن. ويستعمل زيد وعمرو ويحيى وعبد الملك لضرب الأمثلة فى القضايا^(١).

والمثال الشهير على ذلك فعل الكينونة فى اللغة العربية الذى يدل على الوجود، لا يظهر فى حين انه يظهر فى اللغة اليونانية كرابطة. فلا يظهر لفظ الوجود كاسم يصف الموضوع. الوجود متضمن فى الموضوع ويفهم ضمناً. لا يحتاج الوجود إلى تأكيد، ولا يوجد شيء غير موجود. الوجود ليس فى حاجة إلى إثبات صريح بفعل الكينونة. والسلب يوجد فى المحمول وليس فى الموضوع. الوجود موجود بالقوة فى الموضوع ولا يظهر بالفعل. ويكرر الفارابى نفس الحدس باعتباره حسناً رئيسياً فى اللسانيات المقارنة. وقد جعله أحد رواد الفكر العربى المعاصر حذمه الأول، واستنبط منه النزعة المثالية فى اللغة العربية وفى الفكر الإسلامى. ويلاحظ الفارابى ترتيب فعل الكينونة الثالث والرابع فى لغات الأمم الأخرى وليس الثالث بعد الموضوع. الأصحح فى العربية أن تكون الرابطة بين الموضوع والمحمول وذلك بتكرار الضمير أو بوجود فى البداية وهو الأكل فصاحة وفى النهاية وهو أقلها على الإطلاق. ويمكن استعمال الكلمة الوجودية فى الماضى والمستقبل، كان موجوداً، سيكون موجوداً. أما فى المضارع يوجد فلم تجر عادة العرب على ذلك. الوجود عند العرب بالقوة وليس بالفعل متضمناً وليس صريحاً، بديها لا يحتاج الى إثبات. الوجود متضمن فى الشيء وليس صفة خارجة عنه. وجودية العرب طبيعية من خلال تحليل اللغة وعلاكة اللغة بالفكر. وجود فعل الكينونة بالفعل عند مسائر الأمم وفى مسائر الأسنة على الترتيب الثانى والثالث. أما فى العربية فإنه موجود بالقوة، استحالة الرابطة الوجودية فى اللغة العربية ومع ذلك تسمى القضايا الوجودية^(٢).

وليس اللغة العربية وحدها وأحياناً اللغة السعدية. هى المقابلة للغة اليونانية بل أيضاً الفارسية أى مجموع اللغات الإسلامية، والهندية والتركية مثل وجود

(١) السابق ص ٣٤/٣٦-٣٧/٤٢-٤٣/٤٥/٤٧-٥١/٥٦-٥٨/٦٨-٦٩/٧٠/٩٩/١٠٢/١٤١/١٥٠/١٦٣.

(٢) السابق ص ٤٦/١٠٢-١٠٣/١٠٥/١٤٠.

الاسماء المركبة في اللغتين اليونانية والفارسية^(١). وفعل الكينونة في اللغتين يكون اسما وفي نفس الوقت يدل على زمان المضارع. ويقارن بين أدوات التعريف والاسماء المعرفة في اليونانية والعربية والفارسية، ولكن يظل العرب أكثر ذكرا من اليونان مما يبين لقل الوافد على الموروث وابتلاع الموروث للوافد، ثم للفرس والهند مما يبين قرب الفرس، وانتشار الثقافة الفارسية لدى العرب أكثر من الثقافة الهندية. ينقل الفارابي حضارة العقل اليونانية وحضارة السياسة الفارسية وحضارة الدين الهندية إلى حضارة الوحي الإسلامية. وقد أدت مقارنة اللغات عند الفارابي، العربية واليونانية والفارسية والهندية إلى وضع قواعد طم للغة العام في كتاب "الحروف". وتتجاوز المقارنة مع الهند للغة والرابطة وفعل الكينونة وأداة التعريف إلى المقولات الواحدة في كل الثقافات والمحموسات الواحدة^(٢).

ويهدف الفارابي من علم اللسانيات المقارن إلى وضع قواعد لعلم اللسانيات العام ودون أن يشار إلى لغة بعينها اليونانية أو الفارسية أو الهندية، لغات الثقافات الوافدة مثل حروف العطف والروابط وما يقوم مقامها في سائر الألسنة. ويكرر الفارابي هذا القصد باستمرار لدرجة شعوره هو نفسه بذلك. هناك بنية لزمان الأفعال في كل الألسنة. وكل كلمة لفظ دل في جميع الألسنة في لسان جميع الأمم. وفي كل لغة حروف العطف في سائر الألسنة. وأداة التعريف عام في كل لسان. واستعمالاتها أو ما قام مقامها في الألسنة في العربية وما قام مقامه في جميع الألسنة عند كل الأمم. والمعقولات واحدة عند جميع الأمم في حين أن الألفاظ الدالة عليها والخطوط المكتوبة بها مختلفة. ولو كانت الألفاظ طبيعية للسان لكانت واحدة باعتبارها عند جميع الأمم مثل المعقولات أما نسبة المعقولات للألفاظ فهي إصطلاحية شرعية. فالألفاظ والخطوط إذن بنية الأصوليين إصطلاحية وليست توقيفية، من وضع البشر وليس بتعليم من الله. ويترادف الإصطلاح والوضع والشريعة عند الفارابي، وتعلو الشريعة هنا وضع المجتمع وليست الشريعة الإلهية. فالمجتمع أو الرئيس الامام يشرع للملوك والأعمال كما يشرع للغات^(٣).

وقد بظهر من شرح العبارة للفارابي منهج إسلامي وباطني مستقي من علوم التفسير، العودة إلى الأصول، وتخليص النص القرآني من تأويلات

(١) حسب تكرار الألفاظ لفظ العرب أكثر ترددا: العرب (٣٦)، اليونان (١١)، الفارسية (٤)، أهل الهند (٢).

(٢) السابق من ٢٧-٢٨/٤٦/٥١/٢٨/١٠٣.

(٣) السابق من ٢٧/٤٢/٤٦/٥٤/٦٩-٦٩.

المفسرين. فالنص الارسطى هو مصدر فلسفة ارسطو وليس تأويلات المفسرين. وتفسير ارسطو بأرسطو مثل تفسير الكتاب بالكتاب. فإرسطو يفسر بعضه بعضا كما يفسر الكتاب بعضه ببعض. وقد يكون عرض اسم الكتاب ومرتبته وغايته وتحقيقه تقليدا إسلاميا أكثر منه شرحا لأرسطو وكما هو معروف فى الصفحات الأولى فى العلوم الإسلامية. للشارح الإسلامى هنا يصحح أخطاء الشراح اليونان، ولا يعتمد عليهم، ولا يقتبس منهم. فهو غير المنتسب للحضارة اليونانية، أكثر قدرة على الحكم الحدل على النص اليونانى من الشارح اليونانى الذى ينتسب إلى الحضارة اليونانية. للشعور المحاييد لقرب إلى الرؤية من الشعور المنتسب. ولجمع بين افلاطون وأرسطو رؤية إسلامية متكاملة تضع نصفى الحقيقة فى الحقيقة الكلية، المثال والواقع، العقل والحس، الله والعالم، النفس والبدن، الآخرة والدنيا. كما يظهر الأسلوب الإسلامى الكلامى فى تخیل المعترض والرد عليه، فإن قال قائل "... فإن سأل سائل" حتى تكتمل الفكرة من جميع وجوها ورد أوجه الاعتراض فيها مسبقا^(١).

وهناك بعض الموضوعات الإسلامية غير المباشرة التى تظهر عند الفارابى مثل الفطرة والشرعية والوضع. يحيل المنطق إلى الفطرة أو إلى وضع الشرعية والقول. فإرسطو لا فطرة فيه إنما هو اصطناع وتركيب وحرفة^(٢). وقد عرف الفارابى ذلك من علم أصول للفقه الذى حدد معانى للفظ فى ثلاثة: الاشتقاقى والاصطلاحى والعرفى. يلجأ الفارابى كما سيجلأ ابن تيمية من بعد فى نقد المنطق الارسطى إلى الفطرة. فهى بديهية. بيلة بذاتها، لا تحتاج إلى القياسات والتركيبات المنطقية. فهى تجب اللغة. هى عمل الشعور مباشرة فيما وراء الافانظ. هى البداة العقلية، للشعور العام، المشهور عند الجميع. فلا تعارض بين الفطرى والمشهور. لفطرة هى الطبيعة الفردية، والمشهور هى الطبيعة العامة. فالمنطق كله الذى يعلم بالاكتمساب من ارسطو يمكن ان نعلمه نحن بالفطرة. والفطرة اختصار وأرادة وروية. والفطرة فى مقابل الوضع والشرعية والقول. الأولى طبيعية، والثانية اكتساب. للفطرة عند الفارابى مقابيل التوقيف عند الاصوليين. وللشرعية والوضع والقول هو الاصطلاح. مهمة المنطق والفلسفة البحث عن أشياء معلومة بالفطرة وليس إعطاء علم جديد عن

(١) السابق ص ٤٠/٤٢-٤٥/٤٦/١١٧/١٣١/١٨٣/٢٢٣.

(٢) السابق ص ٨٢-٨٤.

طريق المقدمات والنتائج ولزوم الشيء عن الشيء. القضية البينية عند ارسطو يمكن معرفتها ايضا بالفطرة بصرف النظر عن كونها مشهورة أم غير مشهورة. وهنا يتم التحام ارسطو بالفارابى، والمنطق اليونانى بالمنطق الاسلامى عن طريق لحام الفطرة. فالفطرة هى التقاسم المشترك بين الثقافتين وبين الفيلسوف. لقد عرف ارسطو الفطرة كما أثبتتها الاسلام بعده بألف عام ثم أكدها الفارابى بعده بثلاثمائة عام. ولكن آباء الكنيسة لم يلحوا بالمسيحية بارسطو. فلم تصبح الفطرة قاسما مشتركا بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية^(١).

وينقل الشرح مادة المنطق اللغوية من الواقد الى الموروث فتصبح مادة كلامية تشمل موضوعى للتوحيد والعدل بلغة الاعتزال أو الالهيات والنبوات بلغة الاشاعرة. ويبدو ذلك فى قسمة العلم وادخال المنطق مع الطبيعيات والالهيات والانسانيات فى علم واحد. فالمقولات متقدمة على كل كتب المنطق بل وعلى الطبيعيات والالهيات والانسانيات التى يسميها الفارابى للعلم المدنى لأن الالهيات ليست إلا النظر فى المعقولات. وهنا ينقل الفارابى الشرح من مستوى المنطق إلى مستوى الالهيات والمنطق بؤرة الحضارة اليونانية والمادة الدينية بؤرة الحضارة الاسلامية. ثم نقل البؤرة الاولى الى الثانية. وبخلت قضايا الهية كمادة محددة لقوانين المنطق، وكما فعل السهروردي فى "حكمة الاشراق" بنقل المنطق للصورى الى المنطق الاشراقى، وابن تيمية بنقل المنطق للصورى أيضا إلى المنطق الحسى^(٢).

والمشكلة التى تبدو فى الالهيات هى العلم الالهى والله هو عز وجل، وجل ثاؤه، الله تعالى، وليس الاله اليونانى Theos. فالعلم الالهى ضرورى لاكتدل فيه القضايا الممكنة لانه علم محيط لا احتمال فيه. لا يصدق فيه المتقابلان أو يكذبان لأنه لا احتمالات فيه. يعلم الله الامور المستقبلية، ومن ثم لا إمكان فيه يتحقق فى المستقبل. كما أنه يخلو من الإيجاب والسلب، والمعلوم والمجهول. يعلم الله الأشياء قبل كونها فى كل الملل. فاذا كان المنطق عند ارسطو يتناول المستقبلات والممكنات والمحتملات فإن للعلم الالهى لا يتناول إلا القضايا الضرورية^(٣). ويظهر مقياس المنفعة والضرر فى اعتقادات الناس. فلا تهتز عقائدهم بعلم الله المحيط بالمستقبل وبالممكنات فيه. والله يعلم بصدق إحدى

(١) السابق ص ٨٢-٨٣.

(٢) السابق ص ٢٣.

(٣) السابق ص ٩٧-٩٨.

القضيتين المتقابلتين يعلم مسبق وليس بعلم لاحق كعلمنا نظرا لنقص طبيعتنا. ويلاحظ أن نقد المنطق اليوناني قائم على الإلهيات الإسلامية، وأن حكم الفارابي على الفلسفة اليونانية حكم واضح وظاهر دون تعمق أو تسرع. ولا يخص ذلك الإسلام وحده بل سائر الملل، الذين العام للشامل. كما لا يخص المنطق اليوناني وحده بل المنطق الانساني العام، أو اللغة العربية وحدها بل اللغات عند الأمم أو كما يقول ابن سينا فيما بعد، ليس علم الشعر الخاص بل علم الشعر المطلق. والاختلافات في المنطق قد يكون حلها في الإلهيات. فالإلهيات أوسع نطاقا من المنطق كما يبدو من تركيب الوافد المنطقي على الموروث الإلهي. بل إن المنطق الصوري ذاته ضد أخلاق أرسطو التي تقوم على الإرادة والروية. حل شكوك المنطق في يقين الإلهيات وكما فعل السهروري في حكمة الأشراف بنقده القضايا الشرطية المنفصلة بالنسبة لليقين الأخرى^(١). فالإلهيات مادة لمنطق القضايا. وينقل الخارج على الداخل وإن كان لا يجوز نظرا للتمييز بين المنطق والإلهيات، العلم الصوري والعلم المادي إلا أنه مقنع.

ويرتبط التوحيد بالعدل عن طريق معرفة الله الضرورية بالمستقبليات بما في ذلك الأعمال الإنسانية. ومن ثم يكون السؤال: لسي أي حد يكون للإنسان اختيار وروية والله يعلم مسبقا اختياراته في المستقبل؟ وإذا نفى الاختيار لا يصبح الإنسان عرضه للثواب والعقاب في الدنيا والأخرة. وهو مستحيل ليس فقط في الإسلام بل أيضا في كل الملل. وهنا يسدو الحكماء أقرب إلى المعتزلة منهم إلى الأشاعرة. ويقدم الفارابي حلا غير معروف ولا شائع عند الملل وهو أن الله يعلم كل موجود بحسب وجوده الضروري ضروريا، والممكن ممكنا، وهو قول غير كاف لأنه لا يثبت أن الله يعلم أحد المتقابلين على التحصيل. واضطرار العلم الإلهي واضطرار الفعل الإنساني ليس بينا في نفسه، يوضحه الفارابي وكأنه عاد متكلما، ويجد الحل في الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة. كسل ذلك ليس من أرسطو بل تركيب أرسطو، وإعادة إنتاجه بناء على لاداخل^(٢).

ويترأخ عرض الفارابي بين وجود الله وعلمه. ويتحدث عن علم الله باعتباره وجودا واقعا، فمن الطبيعي أن علم الله موجود في الماضي والحاضر

(١) انظر دراستنا "حكمة الأشراف والفيلسوفينولوجيا"، دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة

١٩٨٢ ص ٢٧٣-٣٤٤.

(٢) السابق ص ٩٨.

والمستقبل، وأنه لم يزل ولا يزال ولن يزل موجودا يعلم يقينا ما يقع من أفعال البشر في المستقبل. ولكن علم الله المسبق الضروري لا يعنى فرض الضرورة على الله أو أن يمنع الضروري الى الممكن. كما أن العلم الالهى المسبق بكل ما يقع من حوادث لا يمنع الانسان من أن يكون حرا مختارا مسئولاً عن أفعاله وإلا انتفى الثواب والعقاب. ولايكفى القول بأن العلم الاضطرارى اضطرارى بنفسه بالاضافة إلى موضوعه لأنه غير واضح بذاته. إنما الأمر هو هل يجوز للشئ أن يوجد على التحصيل، أن يوجد والا يوجد؟ وقد اختلف القدماء فى ذلك. فقد رأى البعض أن ما لم يزل ولا يزال موجودا ليس ممكنا ألا يوجد، وأن ما لم يزل ولايزال غير موجود لا يمكن أن يوجد. وآخرون جوزا ذلك. وبالتالى جوزوا أن يعلم الله على التحصيل أحد المتقابلين. وهو أنفع فى الملل فلا تناقض بين علم الله المسبق والفعل الانسانى القائم على الاختيار والروية. يضع الفارابى الفكر اليونانى فى اطار تاريخه، ويفصل اتجاهات القدماء فى موضوعه^(١).

ويرفض الفارابى مقالة هزيود عن ظلم الله. والله لم يظلم ولا يظلم ولن يظلم، فى الماضى والحاضر والمستقبل. ظلم الله لم يزل غير موجود ولا يزال غير موجود. وحتى تنفى الضرورة عن الله فإنه يظل ممكنا. فهو ضرورى من جهة، ممكنة من جهة أخرى^(٢). والعدل والجور مصطلحات إسلامية فى مباحث العدل عند المتكلمين ثم نقل مصطلحات المنطق إليها. والعدل والجور والفضيلة والردية ملكات، لكل منها عدم. إذا قسدت خلقها ضدها. لذلك لا يوصف الله بالسلب بل بالأسماء غير المحصلة التى تدل على الطبيعة. فإن من الشنيع أن يوصف الله بالعدم السلب فى حالة نفي الملكة فيقال الله ليس عدما. وهنا يرفض الفارابى نفي عدم عن الله إثباتا للوجود. ويرفض كل ما يسمى باللاهوت السلب. فالصفات التى تطلق غير محصلة أى غير قابلة للتضاد والتقابل. لا يوصف الله بالسلب بل بالأسماء غير المحصلة. فالله ليس له عدم ولا يحتاج الى إثبات وجود.

ونقل المنطق إلى الالهيات بظهر حدود قضائيا المنطق، وأن الله فى الذهن الانسانى فكرة محددة لكسر حدة الضرورة المنطقية. لا يمكن تصور الله جوهرنا ينتقل من الفعل إلى القوة على نحو طبيعى. فالله موجود بالفعل، جوهر أول. كان فى عصر أرسطو يعتقد الناس أن الجواهر الأولى آلهة. ويرى أهل زماننا أنها ملائكة

(١) السابق ص ١٠٠.

(٢) السابق ص ١٠٠/١٠٨/١٢٥.

أو أنها مائة في حين يرى زمان أرسطو أنها أزيدية. وهى موضوعات تعليمية صرفة لا يمكن الاستشهاد بها للحكم على الموضوعات الأزيدية. وضح أن الفارابى هنا يضع الفكر فى التاريخ. فالعقائد تتغير بتغير العصور، تعدد الآلهة عند اليونان، والله الواحد عندنا. وأزيدية الجواهر الأول عند اليونان، وخلق الملائكة عندنا^(١).

ويظهر الأسلوب الإسلامى فى بعض التعبيرات الثلاثية مثل "اللهم كما تظهر البيئة الدينية الإسلامية فى أول المخطوط ونهايته من أجل وضع الشرح فى بيئته الحضارية الجديدة، والانتقال من البيئة اليونانية إلى البيئة الإسلامية. يبدأ المخطوط بالبسملة، ويلقب الفارابى بالشيخ، ويدعى له بسان يرضى الله عنه ويترحم عليه. وينتهى بالمحلاة والصلوات على الرسول وآله، ثم ببيان تاريخ النسخ ومكانه. ويبدأ للنص بقال الفارابى إعلانا عن بداية المخطوط ويعلن عن نهايته بالتهنى. ويعلن عن عدد الفصول، يتم إذن التوحيد مع الموضوع، ويخرج الموضوع من الداخل وليس من الخارج، ويصبح جزءا من الثقافة للمروثة. وإن كان فى البداية من الوافد. ولا فرق بين الناسخ والمترجم والشارح والفارابى فهم كلهم مؤلفون يتدخل الناسخ كأن الفارابى بالنسبة له آخر وأرسطو آخر الآخر. ولا أحد مقلد^(٢).

جـ - وبالرغم من أن ابن رشد هو "الشارح الأعظم" إلا أن الشرح كان نوعا مبكرا عند الفارابى فى "شرح رسالة زينون الكبير اليونانى". وهو زينون الرواقى وليس زينون الموصطائى. جعله الفارابى تلميذا أرسطوطاليس والشيخ اليونانى فى آن واحد مع أن الشيخ اليونانى وهو أفلوطين بعد أرسطو بسبعة قرون. فعلاقة الشيخ بالمريد خارج الزمان والتاريخ علاقة أبدية فى الدعة الخالدة. والسؤال هو: هل هذه الرسالة موجودة حقا إما أنها متحللة؟ وتحليل المضمون الإيمانى لها فهى رسالة لشعرية فى علم العقائد، اقرب إلى الانتحال. وإذا كانت موجودة فما هى صيغتها الأولى أى ذواتها التى قرأها الفارابى لتمثيل الوافد فى تصور الموروث؟ وإذا كانت موجودة بهذا المضمون الأشعرى وهو ما يستحيل تاريخيا فقد اختارها الفارابى دون غيرها لأنها توافق تصوره الدينى للعالم. وإذا كانت موجودة تاريخيا فلماذا لم يشرحها الآخرون؟ ويبين الفارابى سبب شرحها وهو أن النصارى قد شرحوها من قبل فحفظوا منها وأضافوا عليها.

(١) السابق ص ١٩١ - ١٩٢.

(٢) السابق ص ١٣٦/٤٠/١٩٤/٢٢٣.

فأراد الفارابي أن يشرحها حقا كما هي عليه. فالفارابي على علم بأن الشرح ليس مطابقة الشارح بالمشروح بل قراءة وتأويل وحذف وإضافة ونقصان وزيادة، مما يسمح له بتجاوز المشروح كلية باستثناء الاسم، "زينون" ولقب "الكبير" وثقافته "اليوناني". لا تظهر افعال القول الا مرة واحدة في البداية، مجرد اعلان دون اقتباس نص كما هو الحال في "الجوامع" لان ما يأتي بعد القول ليست اقوالا لزينون بل عرضا للعقائد الاسلامية على النمق الاشعري: الذات، والصفات، والافعال، والنبوة، والمعاد، والايمان والعمل دون الامامة.

ويضع الفارابي شرحه في اطار مقارن بالعودة الى ارسطو ثم افلاطون ثم زينون ثم سقراط^(١). فزينون الكبير تلميذ ارسطاطاليس والشيخ اليوناني. وعمل الفارابي هو شرح نص طبقا لنوع ادبي خلقه الفارابي وممار عليه ابن عربي وهو "قصص للحكم". فالحكمة قصص مترجمة ينتظمها كل واحد. ويذكر ارسطوطاليس وافلاطون وسقراط باعتبارهم رواة في سلسلة متصلة كما هو الحال في السند في علم الحديث^٢ عن معلمى ارسطاطاليس عن معلمه افلاطون عن معلمه سقراط^٣ للدلالة على صحة المتن ودرا للابداع وتسترا عليه كما يفعل يوحنا في الانجيل الرابع عندما يبدأ بالتاريخ المضبوط، الزمان والمكان والاسماء، لينتهي الى ما بعد التاريخ أى الى الابداع الخالص أى الانتحال. كل تلميذ يروى عن أستاذه ويستفيد منه.

وتتضمن الرسالة ستة أقسام: الاول فى الدلالة على وجود المبدأ الأول، والثالث فى صفاته، والثالث فى نسبة الاشياء اليه، والرابع الكلام فى النبوة، والخامس فى الشرع، والسادس فى المعاد. فإذا كانت عقائد الاشاعرة ثمانية اربعة فى العقليات او الالهيات، الذات والصفات، والافعال (الكسب، والعقل، والنقل)، واربعة فى السمعيات: النبوة، والمعاد، والايمان والعمل، والامامة يكون للفارابي وهو حديث عهد بالكلام قبل ان يتحول الى فلسفة خالصة، وقد كان الكندي متكلماً فيلسوفاً، معتزلياً حكيماً، قد حول النمق الاشعري، والفارابي معاصر له، الى علوم الحكمة مع تخير فى الترتيب، جاعلا المعاد فى النهاية طبقا لترتيب الحكمة والنهاية بطلود النفس، ومسقيا الامامة التى تحولت عنده الى فلسفته السياسية فى المدينة الفاضلة.

(١) ارسطو (٥)، افلاطون (٤)، زينون (٣)، سقراط (٢).

ويستدل الفارابي على وجود المبدأ الأول عن طريق الثنائيات العقليّة اليونانية التي تمهل تنظيم الإيمان وتعليقه، الواجب والممكن، والكون والفساد، والعلّة والمعلول، والمادية والوجود. ويستدل على صفاته مثل أنه واحد، ولا يجوز أن يكون جسماً وسطاً وخطاً ونقطة، لا يقتضى التكثر، عقل وعقل ومعقول، حي، عالم، حكيم، مريد، ليس فيه ضدية للأشياء. وهنا يبدو اللاهوت اللسلي مع الإيجابي. كما تتخلق صفات الذات عند الحكماء من صفاتها عند المتكلمين. ويظهر دليل التمانع المشهور عند الأشاعرة في إثبات أنه واحد.

والثالث "سبة الأشياء إليه" يتعلق بالمخوقات أو بالآخرى نظرية لفيض. إذ لا يصدر عنه إلا ما يلائمه. كمال لا نقص فيه. تصدر منه الحقول ومنها تصدر النفوس مع الانتهاء إلى العقل الفعال. وتبدأ النبوة بالنفس القلمية التي تفيض عليها العلوم والمعارف مرة واحدة دون قياس شرعي. ثم يعرض للنبي للشرائع وأركان الدين والعبادات لحفظ العالم. وأخيراً تعود النفس لتلقى الجزاء، لأثواب أو لعقاب. ولا يظهر لفظ الله إلا في النهاية. فاعلم كثر مدخون لا يفوز به إلا من سهل الله طريقه إليه.

ثالثاً: تفسير كتاب إيساغوجي لفرغوريوس (أبو الفرج بن الطيب).

وقد نسب هذا التفسير مدة طويلة إلى الفارابي. صاحبه أبو الفرج بن الطيب للطبيب المشهور (٤٣٥هـ) وربما من أملائه وليس من تأليفه. مدحه ابن سينا في الطب ونمّه في الحكمة وهو معاصر له. وهو المفسر للشارح مثل ابن رشد^(١). وألقابه هو "الشيخ الفاضل"، "الفيلسوف الكامل" وهي ألقاب إسلامية، بالإضافة إلى "نفس الله روحه" وهي دعوى نصرانية. فقد كان نصرانياً وأسلم. واحتفظ باللغتين داخل الولاء للثقافة العربية. وهناك اثنان باسم فرغوريوس الأول من صور والثاني من سفيلة الشام. وواضع إيساغوجي هو الصوري نسبة إلى المكان صور وليس إلى المنطق الصوري. وقد تم التفسير بناء على عادة مفسري الصناعة المنطقية بعدما رأوا طولها وثقلها وأنها مجرد آلة لغاية أخرى هي للفلسفة. فكان من الضروري تسهيل الآلة لبلوغ الغاية^(٢). والفلسفة على أربعة ضروب طبقاً للعلل الأربعة وهو ما أهمله مفسرو كتب أرسطو.

(١) أبو الفرج بن الطيب: تفسير كتاب إيساغوجي لفرغوريوس، تحقيق كوامي جيكي، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.

(٢) له من التفسير (٢٩)، والمقولات (٦)، والشرائح (٣)، والتماليق (١)، والكتاب (١)، منها على جالينوس (١٥)، أرسطو (٩)، أبقراط (٤)، فرغوريوس (١)، حنين بن إسحق (١)، السابق ص ٣٢٥.

ويبدأ التفسير دفاعاً عن الفلسفة ضد منكريها وهم فى الأغلبية الموصطانيون دون الإشارة إليهم^(١). ثم يقدم تعريفات ستة للفلسفة ثم منهجها وهو الحد، والقسم إلى تعليمي وطبيعى وإلهي.

وكان الدافع على التفسير هو شكوى المفسرين من صعوبات منطق أرسطو ومقولات آخرين مثل أفلاطون وفيثاغورس وثاوفرسطس وجالينوس وكتب خروسانوريا شاكياً من صعوبة المقولات. فقام فرفوريس بشرحها. فالتفسير شرح على شرح، تفسير على تفسير، توضيح على توضيح. وواضح أن مستوى التوضيح الثانى إنما يتم على مستوى اللغة والألفاظ وتحليل الحروف. فالمقولات فى النهاية الفاظ قبل أن تكون تصورات. وهو مستوى الحضارة الجديدة وكأننا فى مدرسة تحليل اللغة المعاصرة فى الغرب الحديث. مهمة النصين الشارح والمشرح تجنب الألفاظ الغريبة. فاللغة توجد من الجمهور، والمعنى من الخواص، وتجنب للتطويل، وللقول بإيجاز، وتجنب الأسماء المشتركة ورداءة التأليف لأن الغرض الإيضاح والتقسيم^(٢).

وهو نموذج التفسير الذى يتقطع فيه النص، وتتفصل فقرات المؤلف عن فقرات المفسر^(٣). الأولى تبدأ بعبارة: قال فرفوريس، والثانية تبدأ بعبارة: قال المفسر. والتفسير ضعف النص تقريباً. وقد تتجاوز فقرة التفسير فقرة النص مما يدل على أن النص مجرد مناسبة للتفسير، وأن التفسير يتجاوز النص لدرجة أنه قد يصبح تأليفاً غير مباشر مستقلاً عن النص^(٤). وقد يكون هذا التجاوز إلى الحد الأقصى والذى قد يبلغ العشرين ضعفاً ثم العشرة أضعاف ثم الخمسة أضعاف. وهنا يكون التفسير زيادة على النص. وقد يتساوى التفسير مع النص. وقد يقل التفسير عن النص لدرجة النصف أو الربع. وفى هذه الحال يكون النصان والتركيز.

وهو مقسم إلى ثمانية عشر تعليماً. ولا يبدأ تقطيع النص إلا من التعليم السادس. أما التعاليم الخمسة الأولى فهى تأليف مباشر من المفسر الأول دفاع

(١) السابق ص ٩-١٤.

(٢) السابق ص ٤٨-٤٩/٥٢.

(٣) عدد الفقرات كلها (٤٣٥)، النص (١٤٣)، الشرح (٢٩٢)، ونسبة التفسير إلى النص حوالى ٧٧:٣٧.

(٤) عدد الفقرات التى يكون فيها التفسير أكبر من النص بكثير من صفحة (١٧)، بصفحة (٦)،

ضعف النص (١٤)، مساو للنص (٣٠)، أصغر من النص (٤٤)، أصغر جداً بحيث لا

يتجاوز العبارة الواحدة (٣٣).

عن أرسطو ضد المعاندين الجاهلين، والثاني دفاع عن المطالب الأربعة (العلل)، والثالث ضد الفسفة، والرابع منهج الفلسفة والحد والقسمة، والخامس النظر في الكتاب نفسه، الغرض والمنفعة والسمة ومرتبة الكتاب وقسمته وواضعه والنحو الذي يستعمل فيه والنظر في أى علم من العلوم هو^(١).

وبالإضافة إلى قال فرغوريوس هناك أيضا "نقول" تقابلا بين الانا والآخر، بين المفسر والمفسر. بل ويستعمل ضمير المتكلم للجمع مثل "خيرنا" و"أما نحن". هناك تمايز بين المفسر والمفسر تمايزا حضاريا بين نصين وموقفين وثقافتين^(٢).

ويتبع المفسر مسار فكره ومسار فكر المفسر، إحالة إلى ما تقدم، واستيعارا لما هو قادم^(٣). ويحاول المفسر أن يربط كلام فرغوريوس ببعضه ببعض، ويجد تسلسله المنطقي واتصاله بالرغم من تقطيع النص، بالجمال الشرطية، ابتداء من فعل الشرط حتى جواب الشرط للدلالة على الانتقال من المقدمات إلى النتائج. والتفسير بيان موجز للنص المفسر وتركيز له. التفسير في حجمه شرح وفي مضمونه تلخيص لأنه لبراز المعاني والقضايا والموضوعات. كما أنه بيان للغرض، فالغرض هو الذي يعطى النص وحدته. وهو أيضا اقتضاء، ما ينبغي أن يكون، فكر معيارى له بنيته الدخالية، محكوم من أعلى ومن الداخل^(٤). وفي كل فقرة شارحة تظهر أفعال الشعور المعرفي، شك ونظر وبيان وتوضيح وتحليل ووصف وبحث وإقرار. فالتفسير ليس مجرد إيجاد مترادفات بل الدخول إلى الفكر نفسه كعملية ذهنية. ويخيل المفسر الإعراض، ويسبق إلى الرد عليه سلفا من أجل احكام الاستدلال وتوضيح مسار الفكر^(٥).

ولا يعنى التفسير التأييد بل قد يعنى أيضا النقد والرفض والمراجعة. فقد زعم أن العرض هو ما يكون ويفسد من غير فساد موضوعه والمشاهد على خلاف ذلك^(٦). ويوسع المفسر منظور المنطق فيشمل التعاليم والطبيعي والالهي

(١) تفسير إيساغوجي ص ٩-٤٠.

(٢) السابق ص ١٠/٢١/٥٢/٨١.

(٣) السابق ص ١٣/٣٧/٤٠/٤٢/٤٤/٥٢/٥٨-٥٩/٦٢/٦٨-٧٧/٧٢/٧٠-٧٨/٨٢-٨٩/٨٤-٩٤/٩٥/١٠٧/١١٧/١٢٦/١٣٠/١٣٤.

(٤) السابق ص ٣٢/٥٢/٥٥/٥٧.

(٥) السابق ص ٥١/٦٩/٩١-٩٢.

(٦) السابق ص ٣١-٣٢/٤٠/٥٣/١٢٦/١٣٩.

والاخلاق، وربما لم يمتد الى الاجتماع والمياسة. التفسير هو إعطاء نظرية عامة للمنطق ثم إدخال إيساغوجي فرفوريوس فيها. البداية بالكل ثم الجزء. ويجعل المفسر مثل الفارابي البرهان قمة المنطق، ما قبله، مثل المقولات والعبارة والقياس مقدمة له تؤدي اليه، وما بعده انقاص منه وتخل عن شروطه مثل الجدل والنسطة والخطابة والشعر. ويتم مخاطبة القارئ، فالفكر رسالة مشتركة، وهو تعبير حسب الطلاقة، مفتوح للأجيال القادمة. لا يدعى انه يعطى القول الفصل والرأى النهائي. ويخاطب المفسر المفسر ويناديه يا فرفوريوس من أجل تحويل النص المدون الى حوار شفاهي حتى كما فعل فرفوريوس مع تلميذه خروسانوريا^(١).

ويطبيعة الحال يتصدى الوافد الموروث في التفسير. وتكثر أسماء الأعلام. ويأتى فرفوريوس في المقدمة ثم ارسطو ثم افلاطون ثم سقراط ثم فيثاغورس ثم أوميروس ثم ثاوفرسطس وجالينوس، ثم أوديموس وانكساجوراس، وانطمناس الكلبي، ويوحنا المغنادرين وكسانوقراطيس ويحيى النحوى. ويدل ذلك على صدارة المدرسة الفيثاغورية التي خرج منها كبار الفلاسفة الثلاث^(٢). وتكثر أسماء اعلام الاماطير اليونانية وآلهتها زيوس واجامفون. ترك المفسر أسماء آلهة اليونان وأبطالهم مثل أوميرطس الذى صعد إلى جبل شامق وخاطب الشمس انه تخلص من الآلام الجسدية لينال الحياة الأبدية^(٣). ولا يسقط حتى اسم محاور فرفوريوس وهو خروسانوريا ولأمتلته من أوميروس. ويفسر المعنى الاشتقاقي لخروسانوريا الذهبى. امتلأ التفسير بالأسماء اليونانية كاملة دون تغييرها إلى أمثلة عربية سواء كانت أسماء فعلية أم اسطورية^(٤). التفسير هنا هو إعادة إنتاج النص ووضعه داخل التراث للفهم المنطقي الطبيعى الالهى، وإخاله داخل بنيتة اليونانية بأقل قدر من التمثل فى الموروث. يحول التفسير النص الى تاريخ الفلسفة ويضعه فى ميدانه. فلا تفسير الا بالتاريخ.

(١) السابق ص ٣١-٣٢/٤٠/٥٣/١٢٦/١٣٩.

(٢) أسماء اعلام الوافد: فرفوريوس (١٣٢)، ارسطو (٥٠)، افلاطون (٤٨)، سقراط (١٧)، خروسانوريا (١٠)، فيثاغورس (٨)، أوميروس (٥)، ثاوفرسطس، جالينوس (٢)، اوديموس، انكساجوراس، انطمناس الكلبي، يوحنا المغنادرين، كسانوقراطيس، يحيى النحوى، اوريفيس، بقراط. اوميرطس، ابيقورس (١).

(٣) من آلهة اليونان: هراكل والهيراكليون (١٤)، زيوس، زاوس (٩)، اغلمنون (افلون) (٢)، بوسيدون (١).
(٤) مثل اورسطنس، طنطاس، اولس، ايرقلس، اورقلس، أثينى، ثيباى، القروقيديون من قروقس، طنطاس، اغلمن بن اطرودين، فليس بن طنطاس، توطوس، ميلوطس ... الخ.

لقد أتى هذا التفسير ليمد الفراغ الذى تركه مفسرو كتب أرسطو وقبولهم الفلسفة لأنها فى غاية الظهور. فالعالم موجود والنظر موجود. وزعم المعاندون لأرسطو أن الفلسفة اسم فارغ لأمضى له لأن الوجود سيكُن لا يمكن للغة معرفته. ويرد عليهم إشباع أرسطو لاثبات ضرورة الفلسفة. ويجدها أرسطو بأنها صناعة الصنائع وعلم العلوم. وأرسطو هو واضع الصناعة بشهادة تلميذه ثاوفرمسطس ولوديموس. ويستعمل أرسطو كله فى المنطق أولاً، والطبيعيات ثانياً، والالهيات ثالثاً أى إدخال مقدمة المقولات داخل النص الأرسطى كله، وإعادة توظيفه لصالح المنطق خاصة للمقولات، فالأساليب الأربعة مقولات تتداخل طبقاً للجاناس والأنواع. ويراهم أرسطو صوراً موجودة فى الكثرة. فهى أنواع وجاناس طبيعية ليست فى الوجود لانه لا يوجد فى الوجود الأشخاص محسوسة جزئية^(١).

وايساغوجى ليس نظراً أرسطو بل نظراً فرفوريس. إذ أن فرفوريس ينظر فى الأمور العامة فى حين أن أرسطو ينظر فيها من حيث هى ذات تنقبض الى عشرة. لم يجدها أرسطو لاثتبارها. وينقد المفسر أرسطو، ويضرب المثل بما قاله فى سوفسطيقاً بأن رجلاً من سبعين وهو اخلوس قتل مائة كنموذج لرداءة التأليف فى تركيب الالفاظ التى يجب أن يقاس طولها واختصارها طبقاً للمعانى وليس طبقاً للالفاظ^(٢).

ويعرف افلاطون الفلسفة بأنها التشبه بالله تعالى بحسب الطاقة الانسانية فى علم الحق وفعل الخير. ويشارك فى تعريف أويرنطيمس بأنها أيضاً تعلم للموت الإرادى أى إماتة للشهوات. وينقد للمفسر هذا التعريف الذى يزعم افلاطون فى "فان". فقد يفهم منه أن الفلسفة ليثار الموت. ويرد عليه بأن الموت والحياة طبيعيتان إراديان. فافلاطون يعطى الموت الإرادى لا الموت الطبيعى، ويستشهد بافلاطون على انه لا يجب أن يكون للكتاب أغراض كثيرة. ويخرج المفسر ايساغوجى من دائرة المنطق الضيقة الى رحاب الفلسفة ومسائلها وتاريخها ضاماً أرسطو إلى المدرسة التى خرج منها فيثاغورس وافلاطون بل وأوميروس الشاعر دون خوف من الاساطير آلهة وإطالالا. فيتم الحديث عن النفس وتأليفها من الاعداد، وعند افلاطون مؤلفة من دائرة هو هو والآخر، الاولى دائرة الكواكب الثابتة والثانية دائرة المتحركة وان البارى أخذ خطأ

(١) السابق ص ١٠/١٨/٣٢/٣٧/٣٩/٤٧.٥٤

(٢) السابق ص ٤٦.

مننقيما فشقّه بالطول قسمة للامور إلى فاسدة وغير فاسدة. وكان افلاطون يحاور. انطستانس الكابى حول الاجناس والانسواع^(١). ويستعمل سقراط وافلاطون كاسماء علم بدلا من زيد وعمرو^(٢).

ويقارن المفسرين افلاطون وارسطو. فلم يزعم فرفورىوس ان الموجود اسم مشترك لانه افلاطونى بل هو رأى ارسطو. والقسمة عند افلاطون تنسم بالفصول الجوهرية والحد منها مؤلف، والبرهان المحقق بتوسطها يكون وكذلك التحليل. وعند افلاطون الجن فى الهواء نموذج غير المائت وغير الناطق فى مقابل نماذج الناطق المائت، وغير الناطق للكائن، والناطق غير للمائت. وفرفورىوس افلاطونى المذهب بالرغم من أنه يكتب مدخلا لمقولات ارسطو. فالتقابل فى الفصول فى المجلس بالفعل. ويفسر ارسطو بافلاطون. فاذا كان ارسطو قد جعل للفلسفة ثلاثة اجزاء تعليمية وطبيعية وإلهية فان افلاطون أخرج التعليم من الفلسفة^(٣).

ويفسر ايساغوجى بنصوص ارسطو وافلاطون. فمن مؤلفات ارسطو يتعدد فاطيغورياس، فالمقولات أقرب الموضوعات إلى الكليات الخمس. وتذكر فى الغالب معربة وفى الاقل مترجمة. ثم تأتي باقى كتب المنطق، فايساغوجى كان مقدمة للمنطق، مثل طويبقا، المتوسطة ثم البرهان. كما تذكر باقى الكتب الطبيعية وما بعد الطبيعة^(٤). ويرجع المفسر ايساغوجى إلى مجموع كتب منطق ارسطو وأولها المقولات، فالاسماء الخمسة مقدمة لها^(٥). كما تتم الاحالة الى مؤلفات افلاطون وتأتى "فان" فى المقدمة ثم طيمائوس والناطيطس^(٦).

ويظهر تاريخ الفلسفة اليونانية بكل مدارسها الافلاطونية والارسطوية، ويذكر فيثاغورس فى حد للفلسفة بأنها العلم بالاشياء الموجودة بما هى موجودة، وأنها العلم بالامور الالهية والانسانية وأنها إيثار الحكمة. ويحدها امبريوطس بأنها تعلم الصوت الارادى أى إماتة النفس عن الشهوات. واختلفت الآراء فى

(١) السابق ص ٥٣/٤٧/٤٥/٣٤/٢١/١٨.

(٢) السابق ص ١٧٢/١٦٠/١١٩-١١٨/٩٠/٨٦/٧٤.

(٣) السابق ص ١٣٢/١٢٨/١١٧-١١٦/١٠٠-٩٩/٢٨/١١.

(٤) فاطيغورياس (٢٤)، المقولات (٢)، طويبقا، المتوسطة (٣)، برهمناس، البرهان (١)،

السماع الطبيعى (٢) فى النفس، ما بعد الطبيعة، كتاب الخطباء، كتاب الشعراء (١).

(٥) فاطيغورياس ص ٣٦-٣٧/٣٢-٣٧/٤٥/٤٠-٥٨/٥٤/٤٧/٤٥/٤٠.

(٦) فلان (٢)، طيمائوس ص ١٠١/٦٤-١٠٢.

معنى الجسم. فهو مركب من الاجزاء المتشابهة عند انكساجوراس أو من الأجزاء التي لا تتجزأ عند أبيقورس أو من الاسطوانات الاربعة كما يظن بقراط وافلاطون وآخرون أو من الاحداد المتألّفة كما يعتقد فيثاغورس أو هي صورة عند البارى كما يرى افلاطون أو هي عدد محرك لذاته كما يرى كسانقراطس. والطبيعة مطبوعة على شئ واحد عند جالينوس. وأحياناً يذكر من التاريخ ما يصعب للتحقق منه مثل يوحنا المفيدروس واللينوس والعصابة الاسكندرانية بأمرها^(١).

ويحال إلى التقدماء على الاطلاق فى مقابل المحدثين على مستوى اللاوعى، الآخر فى مقابل الأنا، وللماضى فى مقابل الحاضر. بحثوا الأجناس والانواع. ولا يجب التقيد بالتقدماء فعادات الكلام تتغير. وكانوا يستخرجون الحد من القسمة. وقد يكون هذا الاحساس بالتقدماء هو السبب فى وضع النص فى اطاره التاريخى من صاحب النص الاول وتبعه فى ذلك صاحب النص الثانى^(٢).

ويرتبط النص المفسر بلغة اليونانيين ويشعر اليونانيين وبثقافة اليونانيين. فلا يوجد منطق دون لغة، ولا توجد لغة إلا لشعب^(٣). زيوس عند اليونانيين مثل آدم عند الشرعيين، أصل النسب بالرغم من ارتقاء طائفة اخرى من اليونانيين الى بوسيدون. ويضرب المثل بالسواد المشترك بين الغرباء والزنجى مما يدل على رؤية عرقية فى النص اليونانى^(٤).

ومن أسماء الفرق اليونانية يذكر المفسرون على العموم أو مفسرو كتب ارسطو على الخصوص^(٥). فالتفسير جرى وراء عادة المفسرين فى امور كثيرة منها النظر فى امر الحد، واجماعهم على سمة حدود للفلسفة. كما اختلف مفسرو كتب ارسطو فيما بينهم فى غرض ايساغوجى. وزعم المفسرون أن قول فرغوريوس أرى تعنى "يشبه". وإنما فعل ذلك إلتماساً للتواضع.

والكتابت مقسم الى ثمانية أبواب على عادة مفسرى كتب ارسطو: الغرض، والمقدمة، والسمة، والمرتبة، والقسمة، والوضع، واستعماله، وعلمه.

(١) السابق ص ١١٧/١٨٠/٥٦/١١٧.

(٢) السابق ص ١٧/٥١-٥٣/٨٠.

(٣) السابق ص ٧٨/٩٣/١٠٢-١٠٣.

(٤) السابق ص ١٥/١٤٢/١٥٩-١٧٤/١٦٠-١٧٥.

(٥) المفسرون (١٠)، مفسرو كتب ارسطو (٢)، التقدماء، الفلاسفة، اليونانيون (٦)، النحيون (٢)،

المثاليون لصاحب الرواق، الروقيون الاسكندرانيون (١).

وينظر النحويون للاجناس الخمسة على أنها ألفاظ ويزعم أصحاب الرواق أن المنطق جزء من الفلسفة. ويحتوا الاجناس والانواع واعتقدوا أنها أجسام^(١).

ولا يكاد يظهر الموروث على عكس تفاسير ابن رشد وشروحه وتخصيصاته وجوامعه، وكأن الهدف هو مجرد التفسير. ربما لأن المفسر كان نصرانياً قبل أن يسلم، وبالتالي كان ولاؤه الاول للوافد على الموروث. ولا يذكر الا يحيى بن عدى ومتى بن يونس كمترجمين للوافد مع انه أتى بعد الكندي والفارابي والرازي والعامري وابن سينا. عاش في النصف الاول من القرن الخامس بعد أن ورث الفلاسفة للمترجمون والشرح الأوائل. فيحيى ومتى واليس يزعمون ان اسم الموجود ليس باسم متفق ولا بتواطئ بل متوسط بينهما. ربما لانه أراد اعطاء نوع جديد من التفسير، وضع النص في سياقه التاريخي^(٢). ويعتمد على بعض الشراح من النصارى العرب مثل يحيى النحوى في أن احد وسائل إيضاح الامور ليس هي ذاتها بل في الالفاظ بأن تكون مختصرة فتطول، وغير منظمة فتنتظم، ومطولة فتختصر.

وتظهر بعض الامثال العربية مثل عنز أيل وعنقاء مغرب. كما يظهر الاسلوب العربى في ضرب المثل بزيد وعمرو^(٣). كما يتم الحديث عن الشرعيين واعتبارهم آدم أصل النعب. كما أنه زيوس أو بوزيدون أصل شعب اليونان. وتظهر البيئة العربية الاسلامية على استحياء في مقابل البيئة اليونانية مثل الاسكندرية وروما، وللقسطنطينية والشام. ويضرب المثل بالمسافة من مدينة الاسكندرية ورومة كمثال للحد الكمي^(٤).

والتشبيه بالله على تسعة أضرب في الجوهر أو الصورة أو الفعل أو اللون أو الشكل أو القوة أو الطعم أو الرائحة. وتشبه الفيلسوف بالبشارى جل اسمه في افعاله وصفاته وهى ثلاثة: الجود والقدرة والحكمة. وهى صفات مكتسبة للفيلسوف. والمعدة هى التشبيه بالله تعالى بحسب الطاقة. والتشبيه بالله إنما يتم بعلم الحق وفعل الخير. وهذان يمان بالوقوف على طبيعته البهرمان وجميع طرق البين: للقسمة والتحديد والبهرمان والتحليل. وهذا يتم بالوقوف على الجنس

(١) تفسير إيساغوجى ص ١٧/٢٦-٢٧/٣٣/٥٣/٦١/٦٣/٦٧.

(٢) يحيى، متى (١) السابق ص ٤٦.

(٣) تفسير إيساغوجى ص ٩٣/٩٤-٩٨/١٠٨/١١٤/١١٦.

(٤) روما (٨)، الاسكندرية (٥)، للقسطنطينية، الروم، الشام (١).

والنوع والفصل وللخاصة والعروض^(١). ويعتمد حد الفلسفة على أنها صنعة الصنائع وعلم العلة وعلم العلوم على حجة أن الأشياء الشريفة بمنزلة الله. والملك يحمل أسماء مضاعفة مثل ملك الملوك، إله الآلهة. والحد الثالث أن الفلسفة إيثار الحكمة. وقد سميت كذلك لأنها تتولى الأشياء الإلهية. وهى تنظر فى الموجودات بأسرها. وأقصى سعادة هى الاتصال بالله تعالى. فمن ضمن التعريفات الستة للفلسفة أربعة منها تتعرض للأمور الإلهية مما يدل على رؤية حضارة المفسر فى مقابل حضارة المفسر^(٢).

ويظهر لفظ الإلهى ترجمة لما بعد الطبيعة فى تقسيم أرسطو للفلسفة الى تعاليمية وطبيعية وإلهية. والتعاليم تعود إلى الإلهيات، وبالتالي فهى جزء من الفلسفة. أما الطبيعية فإنها تتعامل مع المادة والتغير، والإلهية عربة عنهما. وأحد الحدود الستة للفلسفة الحد الثانى وهو أن الفلسفة علم الأمور الإلهية والإنسانية. والحد الخامس وهى أن الفلسفة هى التشبه بالله تعالى بحسب الطاقة الإنسانية فى علم الحق وفعل الخير وهما لأفلاطون. وإذا كانت الفلسفة هى العلمية الموجودات بأسرها، والعملية نفوس الناس، فإن الإلهية هو الاتصال بالله والتشبه به بقدرة الطاقة الإنسانية. حدود الفلسفة إذن ستة: ثلاثة لفيثاغورس واثنان لأفلاطون وواحد من أرسطو. وقد يطرأ شك على حد الفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية دون معرفة مصادر العلم بالأسطقسات وبالقوى الحيوانية والنباتية. ويكفى فى حل هذا قول أومبيروس أن زاوس رب الإلهة والناس الكائنات الطبيعية الفاسدة، والأمور الإنسانية والأمور الإلهية.

واعتقد أفلاطون أن للأجناس والأنواع وجودات ثلاثة، وجود قبل الكثرة وهو اعتقاده بالصور الموجودة عند الليارى مبجانه قبل أن يخلق خلقه إذ أنه كان يعتقد أن عند الليارى تعالى صورة إنسان وحمار وذئب. واعترض الفلاسفة عليه ومعهم أرسطو^(٣). وهى موضوعات للرجل الإلهى. وفائدة النظر فى ايساغوجى فى

(١) السابق ص ٢٦/٢٩/٣٩.

(٢) السابق ص ١١-١٢/١١-٢١ الحدود الستة للفلسفة هى : أ - معرفة حقائق جميع الأشياء الموجودة. ب - معرفة الأمور الإلهية والإنسانية. ج - إيثار الحكمة لأنها تتولى علم الأشياء الإلهية وهى منتظرة فى الموجود بأسرها. د - هاتئة الموت. هـ - التشبيه بالله بمبلغ طاقة الإنسان. و - صنعة الصنائع وعلم العلوم مثل إله الآلهة وملك الملوك.

(٣) السابق ص ٥٤/٥٦/٥٨/٨٧/٩٤.

أى علم من العلوم حتى لا يخلط نظر الإنسان فيقرأ كتاباً إليها فى علم طبيعى. ويدخل
البارى فى تنظيم الأجناس والأنواع وكأن للتزيه للعلى والإيمان الدينى صنوان.

ويظهر الله فى تحليل اللغة إذ يستعمل لفظ الله فى تحليل حرف النداء "يا"
مثل يا للتعجب "يا لغور رحمة الله"، وللتضرع "يا رب ارحمنى"^(١). كما يضرب
المثل على المفرد الواحد بالله والإنسان فى مقابل المركب.

ويظهر الله فى العلم الطبيعى كامتداد لصناعة المنطق. فالله جوهر وكيفية
لا هيولى له ولا نفس مثل باقى الكيفيات. والإلهى ليس كله غير محسوس إذ
كانت السماء وحركاتها والكواكب محسوسة بأسرها وبها يتم الوقوف على ما
خفى من الأمور الإلهية بمنزلة العلة الأولى تقدس. وإذا كان النبات ينقسم ثلاثة
أقسام. السامى عن الأرض، والقريب منها، والمتوسط بينها، فإن الله تعالى ليس
جسماً بل هو جوهر غير جسم.

والله موضوع علم ما بعد الطبيعة وحده. فالنجان لا يسأل عن طبيعة
الخشب هل هو من الأسطوانات الأربعة أو له صورة عند البارى تعالى. والبارى
هو الذى أخذ خطأ مستقيماً وشقة بالطول وقسم الأمور الى فاسدة وغير فاسدة.
ولا يرى المفسر حرجاً فى الحديث عن آلهة اليونان أن زيوس أب لجميع الآلهة
والناس. يقول الشعراء إن للآلهة آباء. وقد يسبق الظن إلينا أن الآلهة يولدون. بل
من باب تهذيب الكلام أى المجاز دعوة بعض الناس أنهم أبناء الآلهة لصفاء
عقولهم وعنايتهم بالأشياء الإلهية وتشبههم بالآلهة قدر الطاقة. ويدخل الملائكة
كعنصر لشرح الأجناس والأنواع مع الإنسان. فكلاهما يشاركان فى المنطق كما
يشارك الإنسان الحيوان فى الحياة. ويفصل الإنسان والملائكة الموت. وقد تعنى
الملائكة الأجسام السماوية^(٢). ويبدأ التفسير بالسملة ولا ينتهى بالحمدلة^(٣).

رابعاً: شروح ابن باجه

١ - السماع الطبيعى. واضح أن ابن باجه هو الذى تعامل مع الولد بعد
الفارابى وقبل ابن رشد. فهو حلقة الوصل بينهما من ناحية، وبين المشرق
والمغرب من ناحية أخرى. ابن باجه هو روح الفارابى كمقدمة لمشروع ابن رشد.

(١) السابق ص ٥٠/٤٨.

(٢) السابق ص ٥٣ / ٩٧ / ١٣٤.

(٣) السابق ص ٩.

ويكون ابن رشد مطورا لمشروع ابن باجه من شرح الجزء السى شرح الجزء بالكل وبالقص بحيث يمكن مقارنة المشروعين معا، ومن ثم تكون دعوة استقلال الفكر الفلسفى فى المغرب عنه فى المشرق غير صحيحة تقوم على حجج مبسرة مثل اسطورة السياسة فى المشرق والحريات الفكرية الاعظم فى المغرب، وسيادة الاشعرية والتصوف والغزالي أقل فى المغرب. فالمسألة فى المشرق والمغرب على حد سواء من السلاطين والفقهاء، من قريش والجيش. وللحريات الفكرية فى المغرب قدرها فى المشرق. ولا نقل الحياة الفكرية فى بغداد والبصرة عنها فى قرطبة وغرناطة وأشبيلية وطليطلة. وحضور الغزالي وسيادة التصوف لا تقل فى المغرب عنها فى المشرق إنما هى الرغبة فى الاستقلال والظهور وأخذ الريادة والاحساس بالقص مرتين، مرة أمام المشرق، ومرة أمام الغرب، وتقربا الى الغرب العلمى العقلانى وشرق صف الوطنى. وكيف يكون كل دين منحولا أو شرقيا، نظرة المغرب الى المشرق، وكان المغرب فى الاندلس لم يعرف الدين الشرقى المنحول، وكان المشرق لم يعرف عقلانية البصرة وبغداد^(١). ولماذا استبعاد بعض مخطوطات ابن باجه لأنها تنحى منحى الفلاطونىسا وكان ابن باجه ليس شارحا للفارابى، وكان كليهما يخلون من العناصر الاشعرية مما يجعل الباحث يقع فى للتبيعة الدجماطيقية باسم العقلانية المغربية. صحيح أنه فى الوقت الذى قضى فيه الغزالي على العلوم العقلية فى المشرق فى اواخر القرن الخامس أحياما ابن باجه فى المغرب فى أوائل القرن السادس. وقد حضر الى مصر مثل ابن خلدون. فابن باجه هو حلقة الوصل بين المشرق والمغرب وليس أحد اسباب القطيعة حتى ولو كانت خصوصية مغربية. فالفضل فى ذلك يرجع الى أبى نصر أستاذ أبى بكر أستاذ أبى الوليد، وكان العالم العربى أصبح محاصرا بين خصوصية إيرانية فى المشرق، وخصوصية مغربية فى المغرب، وخصوصية إفريقية فى الجنوب، وخصوصية أسيوية فى الشمال. وما العيب أن يكون هاجس الاصلة هو الموجه الرئيسى لبحوث المشاركة؟ ففى المشرق تم التحول من النقل إلى الإبداع فى الماضى، العراق وإيران، وفى الحاضر، مصر للشام. وقد لا يكون هاجس الاصلة دافعا للإبداع فى المغرب نظرا لاعترازمهم بالنقل عن الغرب. فالمعرفة لدى المغربية علوم وسائل وليست علوم غليات^(٢).

(١) جمال الدين الطوى: مؤلفات ابن باجه ص ٥٦-٥٧. ويسمى كتاب ارسطو فى الطبيعة كتاب الفيزياء، حديثة وتعالما مع أنه لم يحدث أن عربة القماماء أو المحدثون.

(٢) السابق ص ٣٦-٣٧ انظر دراستنا: علوم الوسائل وعلوم لغليات، هموم الفكر والوطن ج ٧-٢١٦-١٧٨.

ولابن باجه مفسر شرح تعليق وتأليف. فمن شروحه شرحه على السماع الطبيعى، بالمفرد وبالجمع. ويلاحظ أن الشروح كلها تصب في الطبيعيات وليس في المنطق أو ما بعد الطبيعة، الأول والثالث والرابع وليس للثاني، السماء والعالم، وأنها ليست كثيرة بالنسبة لباقي الأعمال، وأنها تنتمي جميعا إلى المرحلة الثانية، وأنها لا تتعلق فقط بأرسطو بل بأبقراط أيضا، وأن أرسطو لا يذكر اسمه كما يذكر اسم أبقراط بعد أن تحول أرسطو من التاريخ إلى التاريخ، من الشخص إلى الموضوع، ومن المؤلف إلى النص. وربما شرح أيضا المقالة الأولى من كتاب القليس. وليست كلمة شرح في العناوين كلها في المخطوطات. فهي ليست موجودة في الكون والفساد بل مجرد قول. وأحيانا تتكرر كلمة شرح في بعض المقالات في شرح كتاب السماع^(١). وأحيانا تتكرر الكلمة مع معنى في المقالة الواحدة مع قول أرسطو^(٢). مما يدل على أن الشرح ينتقل أحيانا من اللفظ إلى المعنى^(٣).

وتظهر أفعال القول ومشقاته مع ضمير المتكلم المفرد والجمع والفئات والمبنى للمجهول مما يبين الأولوية المطلقة في تحليل أسلوب الشارح لئلا على الآخر واستعمال أفعال القول أسلوب قرآني يكثر استعماله في الآيات لدرجة شك البعض في كونها من الآية وليست مجرد إعلان للخطاب وأمر به. وهو أسلوب الفقهاء الشرطي في تمثيل الاعتراض مسبقا "فإن قيل" .. قيل للاحاطة بجميع جوانب الموضوع^(٤). ولأول مرة يظهر تعبير "قال أرسطو" في بداية الثامنة مثل تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد في حين يدل تعبير "قول أرسطو" على الانتقال من القائل إلى القول. وتظهر صيغة "ثم قال" لبيان خطوات الفكر وصيغته "فقال" لبيان التأكيد، "ولم يقل" للنفي. لذلك "قال" للتعويل، "فقال" للعطف وبيان مسار

(١) بالمفرد عند ماجد فخري، وبالجمع عند من زيادة: أ- شرح السماع الطبيعى.

ب- شرح الآثار الطوية.

ج- شرح للكون والفساد.

د- شرح كتاب الفصول لإبقراط ص ٩٣-٩٤ وقد شرحه ابن باجه لعدم كفاية شرح جالينوس (٢) قال في شرح كتاب السماع المقالات الثلاثة والرابعة والخامسة والسادسة، وشرح الثامنة. معاني المقالة الثامنة، قول أرسطو ص ٩١، والمقالة التاسعة بدلتها قال أرسطو ص ٩٢، ابتداء في ابتداء المقالة الثانية ونقل في سائر المبادئ الطبيعية فأرسطو يجد أولا في الطبيعة ص ٩٠، ابتداء في شرح للمقالة الثامنة وله ابتداء في شرح للمقالة السابعة.

(٣) نقول (٢٧)، أقول (١٣)، قلنا (٨)، قولنا (٤)، لنقل (٣)، فقولنا (٢).

(٤) سنقول، قال (٢)، يقول (١)، يقال (٨)، قيل (٢)، قول (٣)، ضمائر للمفرد والمتكلم والجمع

(٥٨)، ضمير للثاني (٢)، المبني للمجهول (١٢)، القول (٣).

الفكر "كأنه قال" تلاكمال، والتمسحط والامتدلال "إذا قال" وأخيراً والشئ ذاته يشار إليه بالقول^(١). ويقتبس ابن باجه فقرة قصيرة فى قوله على الثانية من السماع الطبيعى كمداخل للموضوع. كل عبارة تشير الى موضوع رأس الموضوع. وليس عبارة شارحة مسببة.

ومهمة الشرح الايضاح وبيان ما وضعه ارسطو وما لم يوضحه بعد. ويوضحه ابن باجه على خطوات، فى الماضى والحاضر والمستقبل. لذلك يستعمل فعل البيان فى الأزمنة الثلاثة، وهو الفعل الغالب ومشتقاته مع أفعال القول والتنبيه والوقوف والقرار والفحص والشروع والتلخيص والتأمل. وقد يجتمع أكثر من زمانين للدلالة على ما تم وما يتم وما سيتم فإذا كانت الجملة للشارحة اسمية فإنها تكون فى المضارع وتدخل على التحول من القول والمضى إلى الشئ والموضوع^(٢). والشرح لا يكون للجلى لغيره للكفاية. ويمكن شرحه بالقول الشارح. ولكن للشرح يكون للخبى، ويكون للشرح فى هذه الحالة نظرية فى الايضاح. وبالرغم من أن الشرح عادة ما يكون أكثر من النص المشروح فى حين أن التلخيص يكون أصغر منه إلا أن ابن باجه فى شرحه على وعى بأهمية اختصار الشرح.

ويصف ابن باجه مسار فكر ارسطو. فيحد الطبيعة أولاً ثم يترقى إلى تحديد الاجناس من الاسباب. كما تقضى فى الخامسة من "السماع" للشكوك على كل انواع الحركة. يصف ابن باجه أفعال الشعور عند ارسطو أو عند منتقديه كما يبدو فى أفعال: يستعمل، يبين، يتشكك، يعتمد، يضع، ينبه. ويكشف عن منهجه الاستقرائى، وانتهاه إلى مثل ما انتهى إليه ابن باجه نفسه عقلاً، فلا فرق بين التجربة والعقل. كلاهما ركيزة للوحى^(٣). وتظهر أنماط الاعتقاد فى أفعال الشك والظن واليقين والنظر والتأمل والفهم والاستقراء كما يتضح من تحليل الاسلوب المسار الفكرى لابن باجه والانتقال من فكر ارسطو، من المقدمات إلى النتائج. وتظهر المقدمات فى صيغة "أما كان" أو "إذا كان"، فعل الشرط مقدمة وجواب الشرط نتيجة.

(١) شروح السماع من ١٩٢/٢٣١-٢٣٢.

(٢) شروح السماع من ٢٢٢/٢٢٨/٢٣/٤٣/٨٥/٢٨/١١٧/٤٤٤/٢٠٥/٤٣٢/٦٠٧.

(٣) شرح السماع من ٢٤/٢١/٦٤/٨٦/١١٨/١٣١/١٣٧/٤٤/١١٩/١٤٥/١٥٧/١٦٥/١٧٤-١٧٦/٢١١/٩٤/١٠٠/١١١/٢٠/١٢٠/١٦/١٩٤/٢٢٦-٢٢٧/٢٠-٢١/١٠١/٤٦/١٦٥-١٦٦/١٩٣/٢٠٠/٢١٤/٢١٧/٢٣٥/١١٦/١٩٥/٢٠٠-٢٠٥/٢٠/١٩٠/٢٢٠-٢٢٤/٢٢٠/١٩/٢٢٥-٢٢٦/٢٨/١٦/٨٧/٩٤/١٣٥.

ويبين ابن باجه مقدمات ارسطو ونتائجها واستدلالاته وبراهينه معللا خطوات فكره ومدركا الاسباب التي جعلته ينتهي الى ما انتهى اليه. لذلك يتصدر اسم ارسطو باستمرار لام للتعليل معطوفا على اسم الاشارة في صيغة "ذلك". ففكر ارسطو فكر علمي برهاني كما هو الحال في الفكر الاصولي. كما يبحث ابن باجه عن اسباب ماتركه ارسطو لاكماله . فالكامل يدرك للنقص^(١). وتظهر استدلالات ابن باجه اما على نحو طبيعي أو بتوجهات من الموروث مثل برهان الأخلاق وهو برهان الاولى عند الفقهاء وبرهان للزوم، لزوم النتائج من المقدمات^(٢).

ويبين الشرح هدف قول ارسطو وغرضه، وتوجه فكره نحو قصده. فالموضوع قصد قبل ان يكون قولاً. ويبدو الفرض على مراحل في سلسلة من الاغراض المتتالية. فالغرض من الطبيعة أولا حد الطبيعية ومعرفة مبادئها العامة مثل الحركة والسكون، ومعرفة السبب وأنواعه من جهة المادة أو الصورة أو الفاعل أو الغاية، وأنواع الحركة المتصل والمنفصل والمكان والخلاء والزمان. يشرح ابن باجه ارسطو خطوة خطوة لايجاد نمقه للداخل ومعرفة ما القصد ايجابا وما هو غير القصد سلبا^(٣). وأحيانا تنيب لفعال القول كلية. ويبدأ ابن باجه بالتعامل مع الموضوع مباشرة مع بيان القصد والفرض في صيغة تساوية لبين الاشكال.

ولا ينفي الشرح عند ابن باجه كما يبدو الحال في الظاهر شرح الاقوال وتفسير العبارات بل يعنى إعادة دراسة الموضوع على نحو تأملي وإعادة كتابة النص المشروح. فهناك موضوع مشترك بين الشارح والمشرح. هناك نقطة إحالة خارجية عن القولين في الموضوع ذاته^(٤). فالموضوع في الذهن ويعود اليه ابن باجه بين الحين والآخر استدعاء من الذاكرة. والاقوال خارجية. القول المشروح يعبر عما في الذهن على نحو ما، والنص الشارح يعبر عنه على نحو أوضح وكامل. الشرح عملية فلسفية خارج العبارات بين الذهن وموضوعه. ويستند ابن باجه أمثلة من الطب لم تكن في النص المشروح. وقد قامت الشروح على براهين منطقية وحجج عقلية تدل على أن ابن باجه يدرس الموضوع ولا يشرح القول. لذلك يكشف الشرح ارتباط

(١) شرح السماع ص ١٣-١٥/٣٠/٤٨/٧٢/٨٠/٧٣/٢١٤/١٩/٩٥/٤٧.

(٢) السابق ص ١٦-١٧/١٥١/١٣٢/٢٢/٩٤/١٥١/٩٦/١١٧/١٥٦/١٥٩/١٦٩/٤٣١/٤٧٧.

(٣) السابق ص ١٤-١٦/٩٩/١٧٩/٢٣٢/٢٧/٥٨/٩٠/٩٢/١٢١/١٢٦/١٧٣/١٠٦.

(٤) وهو منهج الظواهر المعصرة حين يستعمل ابن باجه الاشارة الى الشيء الخارجي الذي هو احد

اسماء الموضوع الشيء في الاجل Tode ti، شرح السماع ص ١٠٠، أمثلة الطب ص ١٢٨-١٣٩.

النص بزمانه وعصره وتعليم الناس في وقته. فالنص تاريخي، وأرسطو لا يكرر نفسه في المقالات الثانية للسمع لأن المطالب متغيرة، والموضوعات وإن كانت واحدة إلا أن تناولها مختلف طبقاً للعلوم، المنطق أو الطبيعة.

ويدرس ابن باجه الموضوع ثم يرجع قول أرسطو الى نتيجة دراسته من أجل فهم قول أرسطو بأرجاعه الى الشيء نفسه أو لإكماله لتصحيحه. فابن باجه هو الدارس، وأرسطو هو المدروس. ابن باجه هو المشروح وأرسطو هو الشارح. ويعد أن يفهم ابن باجه أرسطو يأتي بأمثلة جديدة من عنده ويسقط أمثله أرسطو. يعرف ابن باجه الموضوع ويستعمل لغة أرسطو. أرسطو مجرد استعارة قول نون شيء أو منهج، مجرد لغة أي تشكل كاذب. فإذا اتضح ذلك بأن بعد غور أرسطو وعمقه في مقابل سطحية الشراح اليونان وخطئهم مثل ثاوفرسطس وثامبسيوس، وكان مهمة ابن باجه تلخيص أرسطو من برائن الشراح. ويبين ابن باجه عمق مذهب أرسطو (حكم ولقي)، وأنه اللاتق به (حكم قيمة). ويعيب على الاسكندر عدم دفاعه عن أرسطو حتى شك ثاوفرسطس على أرسطو في حين يدافع ابن باجه عن أرسطو ضد حيرة للشك في موضوع التغير وإمكانية الحكم عليه باطلاً، وكذلك تشككه في الزمان ووجوده في الذهن^(١).

يدرس ابن باجه موضوعات أرسطو من جديد وينتهي اما الى الاتفاق أو الاختلاف معه. يتفق معه في تحديد الممكن الذي إن وجد لا يلزم منه محال. وحد الحركة بأنها كمال بالقوة من جهة ما هو بالقوة. لم يعدل أرسطو عن طريق التعليم ولم يكرر نفسه بل أبدع إبداعاً مستمراً. ولم يتناقص بل أقواله كلها متسقة. ولم يخرج عن الموضوع الذي ناقضه فيه الآخرون مما يدل على جديته واحترامه للرأي الآخر. ويكمل ابن باجه ما لم يلتفت إليه أرسطو مثل أن الكون والفساد ليسا بحركتين، وكذلك الاستكمال^(٢). أرسطو ما هو الا مناسبة لاستكمال الموضوع الذي بدأه أرسطو. فأرسطو هو نقطة البداية وليس نقطة النهاية^(٣). وقد يكون الخلاف بين ابن باجه وأرسطو في التسمية والاتفاق في المعنى في إطار التشكل للكاتب.

(١) السابق ص ٢٩/٦٦/٨٠١/٢١٠٣/١٠٢١/٢١٨/٢١٩/٩٣/٢٢٣-٢٢٤/٩٦-٩٩/١٠١-١٠٢/١٨/٣١/٥٥/١١٧/٥٠/٩٦/١٠٣/٢٢٨/١٧٦/١٩٠/٢٠٣.

(٢) السابق ص ٥٥/١٥٧.

(٣) كان عثمان أمين يفعل ذلك أيضاً في محاضراته عن تاريخ الفلسفة الغربية خاصة ديكرت وكافط وينتبه كقطة بدلية لتاريخية ولكن النهاية الواقع المعطى والحالة الراهنة فيما يسمى فتح الآواس.

ويتضح كون ابن باجه هو الدارس وأرسطو هو المعبر والقائل والمبين من نصوص ابن باجه نفسه وأن له قولاً مستقلاً، يعبر عن دراسة مستقلة قد تتفق مع أرسطو وقد تختلف. ويعبر ابن باجه صراحة عن ذلك في أوائل المقالات وفي أواخرها، دفاعاً عن أرسطو خصوصاً عن ضرورة التعليم. ما قاله ابن باجه هو ما قاله أرسطو باستثناء هذه الضرورة. وإذا ما تضامنا أرسطو مع ابن باجه أو ابن باجه مع أرسطو فانهما يقفان معاً ضد سوء فهم الشراح اليونان له. فلم يترك أرسطو للتغير الذي تشكك عليه الاقنومون ولا جهله. فلا يمتن عليه أحد بنصرته حياً مثل ثامسبيوس، ولا هو موضع حيرة كما يصفه الاسكندر. فالتسقى قائم داخلياً ببنيته الذاتية. ولا يخطئ أرسطو بإطلاق الحكم الكلي على الجزء وهو واضع المنطق بل يحاول إيجاد قانون عام. فأرسطو على حق في قصده. وهو من أحسن القوم نظراً. ويشرك ابن باجه القارئ في الحكم، ويجطه شأها إذا ما تأمل بنفسه الأمر. يدرس ابن باجه الموضوع ويتحقق من قول أرسطو فيه ثم يدون قوله^(١). فقول أرسطو متوسط بين قول ابن باجه والموضوع ذاته مثل موضوع الحركة وإن الكل متحرك على النحو الآتي:



ويعني الشرح إحالة الجزء إلى الكل، ووضع النص المشروح في سياق العمل الكلي، مثل تفسير الكتاب بالكتاب عند المفسرين وتفسير الآية بالمسياق. يحول ابن باجه "السماع" إلى باقي أعمال أرسطو المنطقية والطبيعية وإرجاع

(١) فأرسطو إن لم يترك ذكر للتغير الذي يكون دفعه لبيانته كما زعم ذلك قوم ولا جهله كما زعم آخرون. فلا يحتاج إلى نصرة هذا القول معتن على أرسطو بالصبر له كما فعله ثامسبيوس، ولا هو موضع حيرة كما يكرر ذلك الاسكندر. والمجيب منه إذ كان أحسن القوم كلهم نظراً. بل قد تبين أن أرسطو لم يذهب عليه الأمر، ولا تركه لبيانته فيكون متكلاً حكماً كلياً وأتى عليه ببرهان يلزم عنه الحكم جزئياً فيكون ذلك غلطاً أو مغالطة. وهكذا أبداً يوجد شأن هذا الرجل وشأن مخالفته. وأنت إذا تأملت ما قلنا يتبين لك أنه لا يمكن ذلك من أرسطو. فإنه لما مقصده أن يتبين لك أنه لا يمكن ذلك من أرسطو فإنه إنما مقصده أن يبين أمر المتحرك، ولم يرض له في هذه المقالة إلا في آخرها. والمتحرك يحتاج إليه ضرورة في أمر بيان هذا الأمر. فلذلك عدل عما قلناه نحن. واضطر إلى هذا البيان. فقد بان أن الذي فعله أرسطو ضروري في التعليم، وأنه جرى على المنهج القويم والطريق المستقيم في كل ما فعله، المسابق ص ١٠٣-١٠٤.

الآن أى الزمان من الطبيعة إلى المنطق تأكيداً على وحدة النسق الارسطى. ويتداخل اسم الكتاب مع اسم المنطق قضاءً على التخصيص، ويحيل ابن باجه الى سائر كتب ارسطو فى موضوع الحركة لإيجاد نسق كلى للتحليلات الجزئية^(١). يدرك ابن باجه وحدة الفكر الارسطى ووحدة المذهب فيضع الاجزاء فى اطار الكل. لذلك ينفى ابن باجه التناقض والاستحالة والشناعة فى كلام ارسطو^(٢).

كما يحيل الى المقالات الجزئية للكتاب مفسراً للكتاب بعضها ببعض سواء كانت الاشارة إلى ارسطو أو شراحه مثل ثامسطيوس. وأحياناً يقتبس داخل شرحه نصاً صغيراً كما هو الحال هذه الايام عندما تطول الاقتباسات ولا يشار إليها عجزاً عن ابداع نص جديد واعتماداً على النصوص المشروحة أكثر من النصوص الشارحة. فالموضوع الكلى حاضر فى الذهن كوحدة واحدة كموضوع كلى يسهل بعدها الإحالة إلى الاجزاء والمقالات حتى تظهر وحدة الموضوع وقصده^(٣). بل انه يعتمد على عدة نمى من السماع كما فى تفسيره لما بعد الطبيعة.

ويحدد ابن باجه أنواع الاقاول فى مؤلفات ارسطو. فقد كان هدف ارسطو هو التمييز بين الاقاول المشككة والسوفسطائية عند السابقين عليه مثل برمنيدس وماليسس والجندلية والطبيعية عند سائر الطبيعيين قبل تمييز ابن رشد الشهير بين الاقاول الثلاثة. فارسطو هو مؤرخ للقدماء ونقاد لهم، قولاً قولاً. وابن باجه صاحب الوعى للتاريخى الاسلامى بين المشرق والمغرب أدرك الوعى للتاريخى عند ارسطو. كان ارسطو ابن عصره ووقته، ينقل حضارته من الظن الى اليقين، وكأنه أعلم أهل زمانه. فهو يمثل مرحلة فى تاريخ الفلسفة

(١) يحيل ابن باجه حد الحكمة الى برلمينوس وحد العلم الى قلاطاغورس وحدود لصلبف الحكم الى يساغوجى، والاصحاح كثيرة لم واحدة الى السماء والعلوم، والوابع للحركة الى الكون والقصد، ولقدو الى كتابه النفس والى السماع ذبّه فى موضوع الحركة والى الكون والقصد ولجزاء الحيوان، السماع ص ٢٨/٦٤٠/٤٠٤/٢٠٤/١٥/٢٩/٩٦/٢١٨ الإحالة الى السماء والعلوم (٤)، الكون والقصد، السماع، قلاطاغورين (٣) لجزاء الحيوان، النفس، نيوماخيا، يساغوجى، برلى ارمنينوس، البرهان، لخطبة لبرهانية، كتاب ارشميدس (١)، ايضا شرح السماع ص ١٧٤/١٧٦/١٧٩.

(٢) السابق ص ٤٧/٩٠٢/٥٣/١١٦-١٥٩/٢٢٠/٢٧٢/٢٤٣/١١٥/١٠٦/٤٣٩/١٦٥/٢١٣/٢٢٨/٤٣٧-٤٣٨.

(٣) السماع، السابعة ص ٥٥-٥٦/١٢٠-١٢١/١٧٨/١٩٦/١٧٦-١٧٧/١٧٤-٢١٤/٢١٥-٢٠٧/٢٠٨، الثامنة ص ١٥-١٦/٩٦/١٠٠/١١٧/١٢٠/١٢٥/١٣٧/١٧٢/٢١٨/١٧٧، السلسلة ٨٦/١٠٦/١٠٩/١٢٦/١٤٤/١٦٥/٢١٦/٢١٧/٢١٨، للخامسة ص ٧٠/٩٦/١٦٧/٢١٦، للربعة ص ١٤٤، للثالثة ص ١٧٦، نيوماخيا ص ١٧٤، كتاب ارشميدس ص ٥٩.

اليونانية ينقلها من السابقين الى اللاحقين. ويقارن ابن باجه بين زمان ارسطو وزمانه ناقلاً للزمان اليونانى الى الزمان الاسلامى. ويقوم ارسطو بتلخيص أفكاره وشرح القوال السابقين وهو ما يفعله الحكماء المسلمون ويعيد عرضها بطريقة الرسم فى نوع ادبى جديد أقرب الى المنهج او الطريقة منه الى الشكل الادبى، تحويل للطبيعة الى منطق. كما يتحول اسم الحركة الى اسم كتاب ثم الكتاب الى قول، تحويل التاريخ الى مواضيع بنوية مستقلة عن التاريخ. ارسطو مؤرخ ينقل الفلسفة اليونانية من الظن إلى اليقين، ومن الخطابة والجدل والسفسطة والشعر إلى البرهان. فهو حلقة وصل فى تاريخ الفلسفة اليونانية بين ماضيها وحاضرها. يقسمها الى مرحلتين، ما قبل ارسطو، وما بعد ارسطو. وهو نفس موقف ابن رشد من دور ارسطو فى الفلسفة اليونانية مما يدل على أن الوعي التاريخى الاسلامى استطاع ادراك الوعي التاريخى اليونانى بعد أن ساهم فى بلورته قصص الانبياء ونهاية الوعي، وقسمة اخر مرحلة فيه الى ما قبلها وما بعدها كما يفصل ارسطو مع اليونان ما قبله وما بعده. وإذا اكتملت البنية ظهر التاريخ^(١).

لقد كتب جالينوس مقالة مشهورة فى عصره فى قلب اقوال ارسطو. وهو منطقى وليس فقط طبيعياً، وتجراً على المعلم الأول. ويقف ابن باجه موقف القاضى النزيه حكماً بين جالينوس وارسطو كما يفعل ابن رشد بين المتكلمين والحكماء، بين الاشاعرة والمعتزلة أو بين الحكماء والصوفية. وينتهى الى حكم وهو أن موقف الشراح ينتهى لما الى سهو ارسطو وصواب منتقديه ولما الى تقصير للجميع وعمق ارسطو. والسهو خطأ من غير عمد مثل البراءة. اما تقصير الشراح فجريمة فى حق ارسطو. ويدرك ابن باجه ان ارسطو يتم ما تركه افلاطون ناقصاً. كما أن الحضارة الاسلامية تكمل الحضارة اليونانية كما يكمل الاسلام مراحل الوحي السابقة. يعرف ابن باجه نسق كل فيلسوف وحدوده. فافلاطون هو الذى وضع برهان الحركة. كل متحرك له محرك ثم اكمل ارسطو البرهان لاثبات المحرك الاول بعد أن توقف افلاطون على المتحرك بالذات مثل النفس. فكر افلاطون دائرى علمى فى حين ان فكر ارسطو طولى دينى. ويبدو هنا ارسطو أكثر تدنياً من افلاطون^(٢). وفى نفس الموقف يترك ابن باجه التاريخ ويبحث عن البنية. وبلغه المحدثين يترك التسابع الزمانى الى المعية الزمانية.

(١) السابق ص ١٥/٢٠٩٨-٩٩/١١٨/١٥٠/١٦٧.

(٢) السابق ص ١٠٦-١٠٧/١١٧/١٩٧.

لذلك يشابه موقف ابن باجه مع موقف ابن رشد فى الحضارة الاسلامية وموقف ارسطو فى الحضارة اليونانية فى الانتقال من التاريخ الى البنية. ويشرح ارسطو كمبادئ عامة للنسق وليس طبقا للموضوعات التاريخية الجزئية.

وابن باجه على وعى باختلاف العصر، عصر ارسطو عن عصر الشراح. فالتك فى بعض الموضوعات لم يكن فى عهد ارسطو بل أتى متأخرا فى عهد الشراح، وكل من مسار التاريخ من اليقين الى الظن، ومن الصواب الى الخطأ فى فترة الاثنيار كما كان من الظن الى اليقين ومن الخطأ الى الصواب فى فترة المصعود حتى ارسطو. فارسطو يمثل قمة التاريخ، ما قبله تطور وازدهار، وما بعده نكوص وسقوط، مثل محمد فى تاريخ الانبياء.

ويضع ابن باجه ثاوفرسطس ونامسطيوس معا كشارحين أساء تأويل ارسطو مع أن ارسطو أعقق منهما. فعلاقة الاصل بالشراح باستمرار علاقة الصواب بالخطأ، والطبيعى بالمصطنع. ولم يعرض الاسكندر لتكك ثاوفرسطس بالرغم من مشاركته له فيه. ويذكر ابن باجه نامسطيوس مع ثاوفرسطس باستمرار وقد أساء كلاهما فهم ارسطو، وارسطو أعقق منهما. وهذا العمق للمشروح على الشراح قانون عام للتاريخ من العمق الى السطحية بمرور الزمان من الخلافة الرشدة الى الملك العضود. ولا يحتاج ارسطو نصرة خارجية مادام المذهب متسقا داخليا. ويقوم الشراح اليونانى بالحذف والتخفيض منعا للتكرار كما يفعل الشراح الاسلامى وهما من مقتضيات الشرح، ولكن فى رأى الاستشرق الشراح اليونانى مبدع والشارح الاسلامى مزور^(١).

وفارق ارسطو الطبيعيين بنظرين. الاول جعل الحركة مطلباً بنفسه، والثانى الفحص فيها قبل الفحص فى العالم. ولما كان الرأى فيها هو نفس الرأى فى وجود العالم فإن هناك رأيين: الاول تكون العالم عند تكساجوراس والثانى وجوده مرة وارتقاعة مرة اخرى عند أبنقليس على خلاف من يرى أن العالم واحد أبدي، وكذلك رأى افلاطون الذى لا يقول بالرأيين لأن الزمان عنده متكون. ولم يصرح لأى من الرأيين ينتسب. يبدأ ابن باجه بتصوير عام لوضع ارسطو فى حضارته بالنسبة للفلاسفة السابقين عليه وكيف اكملهم كما اكمل الاسلام المراحل السابقة وكما تكمل الحضارة الاسلامية الحضارة اليونانية^(٢).

(١) السابق من ١٨٧/١٧٨/١٠٦/٩٣.

(٢) السابق من ١٥٢-١٥٣.

أما ما قاله جالينوس فإنه سوء فهم لأقوال أرسطو لا يستحق عناء الرد عليه. فقد طعن جالينوس على أرسطو في أن الحركة داخلية في ماهية الزمان معتمدا على أنه دون توهم حركة فلا زمان. وخطأ جالينوس في فهم الوهم عند أرسطو وكأن الوجود تابعاً للوهم في حين أن الوهم عند أرسطو من عمل الذهن. الوهم ليس في الوجود كما تصور جالينوس بل في المعرفة كما بين أرسطو. ويجادل ابن باجه جالينوس دفاعاً عن أرسطو معتمداً بهذا بمثله إذا كان قد برأ من المرض فقد كان فيه شيئان، القابل للصحة وهو المتحرك والطبيب وهو المحرك^(١).

ويعارض ابن باجه معارضة يحيى النحوى لأرسطو في أن القوة تقوم على الفعل وكأن القوة الطبيعية لا تتقدم حركتها. وأحياناً ينقض ابن باجه يحيى النحوى اعتماداً على الفارابي ومناقضته له في الموجودات المتغيرة. ويخلط ابن باجه أحياناً بين يحيى بن عدى ويحيى النحوى ويسميه يحيى بن عدى النحوى. وربما كان الخطأ من المؤلف أو من الناسخ. وربما له نفس النظرية أن لم يكن هو نفس الشخص في الوعي الجمعي ويصفها بأنها مغالطة أو غلطاً. كما يعارضه اعتماداً على معارضة الفارابي له. ويهتمل طريقة الرسم. وكان سبب خطأ يحيى النحوى استعمال الفلاسفة من أجل الدين. يدافع ابن باجه عن أرسطو ضد نقد يحيى النحوى له واعتماداً على نقد الفارابي ليحيى النحوى. كانت غاية يحيى إثبات تقدم القوة على الفعل بالزمان لإثبات حدوث العالم لا قدمه وتشويها للفلسفة باسم الدين، واستعماله الفلسفة لتبرير الدين الشعبي^(٢).

ويضرب ابن باجه المثل بالقول أفلاطون التي توحى بقدم العلم مع أن أفلاطون لم يصرح بقدم العلم ولا بحدوثه لأنه يقول يتكون الزمان دون تحديد دقيق لذلك تقريباً لأفلاطون إلى الإسلام. كذلك يطل ابن باجه لماذا قال أفلاطون بالتناسخ لأنه رأى للنفس مفارقة مفارقة معنى، وبالتالي ضرورة وجود أنفس بلا نهاية بالفعل^(٣).

وينقد ابن باجه حجج "زينون" في نفي الحركة. إذ يخلط زينون بين القسمة بالقوة والقسمة بالفعل. فإن أجزاء الطول تنقسم بالقوة لا بالفعل، وينتهي زينون إلى إنكار الحركة، الحركة للسرمدية المتصلة، ويقرنه بـبارميندس. والحس يشهد بكنبه. وينقد أرسطو زينون في الانصاف بحسب الأمر أي بدراسة الموضوع نفسه وليس

(١) السابق ص ٢٣٩.

(٢) السابق ص ١٨٠/١٨٥-١٩٥.

(٣) السابق ص ١١٩/١٥٣-٢٢٣.

مجرد بيان تهاافت القول. فأصل القول فى الشيء كما أن أصل الوحى فى أسباب النزول^(١). ويعرض ابن باجه لنظرية انبعاث ليس وحركة العالم بمبدلين فاعلين المحبة والعداوة، وراء وجود العالم وارتفاعه أو بلفظة الدين، الخلق والبعث. ويكون من أوجه قصور العلم الطبيعى عدم تحوله إلى منطق أو إلى ما بعد الطبيعة. ويبين ابن باجه كيف أن الحركة الذاتية وحدها هى المتصلة والسرمدية كما تصور بطليموس وأبرخس وكأن الفلك على مركز القمر أو على مركز الشمس^(٢).

ويبدو للوعى التاريخى فى استعمال ابن باجه الفاظ الاقدمين والمتقدمين والاقدمين من الطبيعيين، والقدماء أو من تقدم أو ذكر أسماء المتفلسفين والمثابئين والسوفسطائيين. ويتحد الوعى التاريخى لابن باجه بالوعى التاريخى لأرسطو. فهمة كل واحد منهم فى حضارته وفى الحضارة الانسانية العامة الانتقال من الظن الى اليقين، وللتحول من الخطابة والجدل والفسطة والشعر إلى البرهان. كما حاول للقرابى من قبل تصور هذه الاقاول كتقدم فى التاريخ وليست فقط كأشواك للأقاول خارج التاريخ فى المنطق للخالص، وابن باجه فى النهاية تلميذ للقرابى. فتاريخ الفلسفة اليونانية هو هذا المسار الذى أدركه أرسطو والذى قمته المنطق. عرف القدماء الطبيعة دون منطق أى بلا برهان بل بأقاول خطابة لوجدانية أو مسطانية. فقد اختلف الاقدمون ممن تفلسف فى الطبيعة وقالوا بأراء مخالفة للمشاهدة لقله خبرتهم بالمنطق. ولكنهم ردوا الطبيعيات الى المادة. فلا يحدث موجود من غير موجود بالرغم من أن الموجود ليس صنفا واحدا.

وقد تشكك المتقدمون فى قول أرسطو حتى أن الاسكندر أفصح عن حيرته فيه. ومع ذلك حاولوا تبرير أرسطو مستكرهين القول. فلم يجدوا بدا من الانصاح عن شكهم كيف الحكم بإطلاق على المتغير وهو ما سلم به أرسطو نفسه. إلا أن أرسطو يعنى بالمتغير ما ينقسم وما لا ينقسم لا يتغير، وهو المعنى الزائد على المعنى الأول. وقد سلم أرسطو فى موضع آخر بالخاص. ومن ثم لا تناقض فى النسق الأرسطى. ويعين ابن باجه نص أرسطو الذى قال فيه بالخاص. فيدفع الشك عن أرسطو ليس فقط دفعا لتهمة سوء التأويل أو التعسف بل بالنص من أرسطو نفسه مثل القرآن وخلوه من التناقض. وتصبح المسألة أقرب إلى التعارض والتراجع كما هو الحال فى علم الأصول. وإذا كانوا

(١) السابق ص ٨٣/١٥٠-٢٢٦/٢١٨/١٥١ وهو نقد مشابه لنقد برجسون فى الفلسفة الغربية المعاصرة.

(٢) السابق ص ١٥٢/١٩٢/٢١٨.

يعبرون عن هذا الشك في كتبهم إلا أنهم لم يعرفوا حقهم ففى التشكيك بحسب قول
أرسطو. يدفع ابن باجه شك الخصوم إلى أقصى حد حتى يمكن دفعه بعد ذلك
وتبرئة أرسطو كما يفعل القضاى الحصيف^(١).

كما يذكر الاقدمين من الطبيعيين ويعنى بهم أيضا المتقدمين. كانوا
يوجهون نظرهم نحو العالم دون تخصيص للحركة بل من جهة ما تدعوهم
للضرورة إليها. ومع ذلك اختلف العلماء فى المكان. أرسطو هو الذى
فصل العلم الطبيعى. كما يذكر الطبيعيين وهم الاقدمون من الطبيعيين وكان
مسار التاريخ منهم إلى أرسطو التحول من الخطأ إلى الصواب، ومن الجدل
والمنسطة والخطابة والشعر إلى البرهان. يذكر أرسطو آراءهم باعتباره مؤرخا.
وقد جعل أرسطو التكون إحدى للحركات وهو ما لم يلتفت إليه الطبيعىون. ثم نقد
أرسطو آراءهم بعد ذلك فى المادة، وعبر عنها بطريقة البرهان^(٢).

ومن الطبيعى ان يكون أرسطو أكثر حكماء اليونان ذكرا ثم شرأحه مثل
ثامسطيوس ويحيى النحوى^(٣). ومن الطبيعى أيضا ان يأتى من حكماء الاسلام
الفارابى فى المقدمة باعتباره المعلم الثانى، وارث أرسطو. فقد أصبحت اعمال
الفارابى على أرسطو وافذا تحول إلى موروث أو موروثا اصله واحد^(٤). فهو
صاحب براهين مثل أرسطو. وهو ملخص لاعمال أرسطو عارضا لها كما
فعل فى كتاب البرهان. وهو راو لما ينقضه يحيى النحوى على أرسطو ناقد له
على طريقة الرسم. وهو مؤلف مستقل وصاحب "الموجودات المتغيرة" وهو
ناقد يحيى النحوى فى القوة التى لا تتقدم الحركة بالزمان^(٥). كما يستعمل ابن
باجه للتراث العلمى الموروث من ابن مسيد احصاها بالابداع العلمى. وينقد

(١) السابق ٢٦-٢٧.

(٢) السابق ص ٢٣٢-٢٣٤.

(٣) يتردد حكماء اليونان كالأغنى: أرسطو (٩٧)، ثامسطيوس، يحيى النحوى (٧)، جاليلوس،
اقلاطون (٦)، زينون (٥)، الاسكندر (٤)، ثاوفرسطس، اقليدس، ايناقليس (٢)، مالميس،
انكساجوراس، بطليموس، ابرخس (١)، ويحال إلى سائر الطبيعيين (٤)، الاقدمين من
الطبيين، العلماء للقدماء، المتقدمين، المفسرين (١).

(٤) تردد حكماء الاسلام كالأغنى: للفارابى (٧)، ابن سيد (١). ومن للتاريخ المطبى المهدى (٣)،
المنصور والرشد (٢). ومن للفرق المتكلمون (١). ومن البيئة المحلية لسان العرب (٩).
ومن للكاتب "الموجودات المتغيرة" للفارابى (٣)، للمخطبة البرهانية (١).

(٥) شروح للسمعاص ٨٦/١٦٥/١٨٤/١٩٤-١٩٥.

المتكلمين سابقاً ابن رشد من خلال التأكيد فى الؤافء وشرحه. وقء ءقامء آراء المتكلمين فى عصر ابن باجه مما ىءل على وراءة الحكمة للكلام لأن المتكلمين لم يقصءوا النظر فى الطباع بل ان منهم من يبطل وجودها. وقء ءكلءوا فى اليسىر منها فى معرض نقء الخصوم مثل الجزء الذى لا ىءجزأ ءون ان يقصءوا ءطيل الطبيعة. لءلك ىءرك ابن باجه هءا الجزء للءلى وىءوجه الى البرهان مباشره. وىوءء ابن باجه هنا بين المتكلمين والاشاعرة الذين ساءوا بعء محضة المعءزلة والذين ىءكرون الطباع^(١). وىءءأ صىغ ءلأوليات لآءارة الاشكالات ءسى ىءم ءعشيق الؤافء فى الموروء مثل: هل هناك محرك أول لآءبات وجود الله؟ هل هو وجود واحد لإءبات الوءءية؟ هل هو جسم لآءبات ءءزیه؟ مما ىءل على ان علوم الحكمة هى مزىء من ءءظير وءءقيل لعلم اصول الءین. ولءافء على ءلشرء أهم من ءلشرء لأن الشرح مقاصء. ومن هنا ءءت أهمية السابعة والآئمة فى الطبیعیات لأنها ءءضمن الحركة. لكل مءرك محرك لإءبات وجود الله على طریقه المتكلمين. ىءرس ابن باجه الموضوع نفسه، وهو الءافء علیه والفرض منه وایس شرح الؤافء^(٢). والفرق بین الؤافء والموروء أن كلیهما یعءء على العقل والواقع ءم ىءضیف الموروء مقیاساً ءلآءا هو الوءى الذى ىءضمن صءة للعلاقة بین العقل والواقع.

وءظهر مباحء اللغة عءء ابن باجه وفى مقءمءها اشءرك الاسم أو الاسم المشءرك وهو للءى یفہء معنیین على ءوین مءءلفین. وهو مءءاىءل مباحء الالفاظ عءء الاصولیین. وءظهر فى السماع عامة أو فى لءءى مقالآءه على وجه الخصوص كالمسألة. ویسى الاشءرك ایضاً استعارة وءشابه. وهنا ینقل ابن باجه النص للوراء على منطء اللغة الموروء منعاً للءشبیه وءلءجسیم لیس فى الله بل فى الطبيعة. وءلفلسف هى هءه القءرة على ءمویز بین مءیین لىء واحد. الشرح انن قراءة الآخر من ءلال الأنبا. وىءلى الاشءرك وما ینهى الیه من اشءباه فى الاستعارة. والصورة الفنیة أكثر قءرة من العقل على ءعبیر. فهى ءكمل الاستءلال المنطقی. ولأیاناً یكون الاشءرك بین ءلآءة معانى وایس بین ءکین قءط^(٣).

(١) السابق من ٢٢٦/١٧.

(٢) السابق ١٠٦/١٧٩.

(٣) السابق من ٢٢-٢٩/١٢٦-١٢٧/١٧٣/١٢٢/٣٣٥/٤٨/٧٦-٧٥/١٧١/١٩٠-١٩١/١٨١.

ويظهر التبعد اللغوى الموروث عند ابن باجه فى التكرار المستمر لتعبير "لسان العرب" تأكيدا على التباين بين الألسنة والأخرى، بين العرب واليونان. فالمحرك يدل على وجود الحركة كالهينة فيه طبقا لشكل اللفظ فى لسان العرب. والحركة اذا قيلت على الحركة فى المكان فى لسان العرب قد ترادف النقلة، والنفلة قد تعنى فى لسان العرب العام والخاص طبقا لمنطق الاصول. واشهر معانيها ما يبدل جملة مكانه لانه من الاقوال المستعملة عند العرب. واللفظ اليونانى للنقلة أخص من استعمال العرب اذ يفيد المتنقل قسرا وطبعاً. والعرب لا تسمى للحيوان متنقلاً. والنهاية فى لسان العرب تدل على ما فيه التناهى، على الآخر وليس على المبدأ، آخر توجد عليه الحركة مثل استعمال للطرف فى لسان العرب. والمضاف عند ارسطو فى لسان العرب هو الوقت بعد الوقت أو المقارنة أو المناسبة. ويعتمد ابن باجه على تحليل المعانى الأرسطية فى للسان العربى، ونقل الواصل على الموروث قبل ابن رشد، وتحويل معنى الحركة عند ارسطو من الطبيعية إلى اللغة كما فعل الفارابى فى تحويل المنطق إلى لغة^(١).

ويستعمل ابن باجه أمثلة من التاريخ الإسلامى مستقلاً عن أمثلة ارسطو طبقاً لقياس العلة عند الاصوليين. فالمثل من ارسطو يمر عن فكرة ثم يكمل ابن باجه الفكرة ويتمها ثم يعطى لها مثلاً جديداً. مثال ارسطو يعادل الأصل. وفكرته الحكم، ومثال ابن باجه الفرع، وفكرته تعديده الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة كما هو الحال فى القياس الاصولى أو طبقاً لنظرية المثل والممثل فى التأويل الشيعى على النحو الآتى:



وهى نفس الطريقة التى تمت بها زيادة فى معجزات المسيح فى الاناجيل ومعجزات الرسول فى كتب السور أو مؤلفات الكلام، من المثل الأول إلى الممثل إلى المثل للثانى. للمهدى يحرك الرشيد بالذات، والمنصور يحرك

(١) السابق ص ١٢٩/٥٤/٣١-١٣٠.

المهدى بالذات اذن الرشيد يحرك المنصور بالعرض. فالمثل الثاني للحركة بالذات والحركة بالعرض يدل على مدى الحضور للتاريخ الاموى من الشرق فى وعى ابن باجه. وكان يمكن اعطاء مثل علمى من الاعتماد والاكون عند المتكلمين ولكن زمان الكلام قد ولى فى عصر الحكمة^(١).

وتظهر الامثلة العربية للموجودات الخرافية مثل عزرايل أو الفول. كما يبدو الاسلوب العربى فى ضرب المثل بزيد وعمر ككائن طبيعى. جوهر حامل للاعراض. بل يظهر الاسلوب العربى، أسلوب الفقهاء فى تخيل المعترض أو الشاك والرد عليه سلفا من أجل اكمال جوانب الموضوع، وبينان لمسايط الاعتقاد، والفترض قول آخر من أجل إضاح المجال للرأى الآخر. كما يظهر الأسلوب العربى فى التعبيرات النمطية مثل "بيت شعرى"، كما تظهر عند ابن رشد، وربما هى من عادات الاندلسيين. وتكشف عن أنماط الاعتقاد مثل الحيرة والتردد والتساؤل والظن واليقين عندما يتجلى الموضوع فى الشعور ويتم الاقتراب منه^(٢).

وينتهى المؤلف أو القارئ، فالشرح وثيقة جماعية مثل الترجمة بطلب الرضا من الله ولحمد الله والصلاة والسلام على النبى وآله، وتوثيق الحكم الشرعى لملكية المخلوط واسم المالك وتوقيعه وشهرته ومكان التوقيع وزمانه واسم البائع وبعض أبيات الشعر فى ثقافة لم تجهل التوثيق ونقد الروايات شفاهة وتوثيقا^(٣).

٢ - الكون والفساد: وكما يتداخل الشرح مع التعليق وهو شرح على الشرح كذلك يتداخل مع التلخيص اذا كان شرحا قصيرا مقتضبا، وربما مع الجوامع أيضا. وذلك مثل الكون والفساد لابن باجه، "من قوله" والقول يمكن تفسيره فى أكثر من نوع لحجى^(٤). ويشمل فى الاصل عشرة أو احد عشر بابا لخصه ابن باجه مثل ابن رشد فى مقالة واحدة دون فقد شئ من المضمون والمحتوى. فهو أقرب الى التلخيصات أو الجوامع منها الى الشروح مادام التركيز على المعنى أو الموضوع دون العبارة أو اللفظ. ومع ذلك فهو تلخيص لومع من تلخيص ابن رشد. ويحيل ابن باجه الى المترجمين نقلا للنص من الترجمة الى التلخيص.

(١) السابق ص ١٧٤-١٧٥.

(٢) السابق ص ٨٠/٩١/١١٨/١٢٣/٢٣٩/١٧١/١٨٠/١٩١/١٩٤-١٩٣.

(٣) السابق ص ٤٩/٢٣٢/٢٣٠/٢٣٢/٧٤.

(٤) الكون والفساد ص ٢٥٩-٢٦٠ ومن قوله فى الكون والفساد.

وطبيعة الحال يأتي أرسطو في مقدمة اللوافد ثم ديموقريطس فيلسوف الكون والفساد ثم باقي الفلاسفة. ويشير إلى التقدماء على وجه العموم^(١). ويدرك ابن باجه أيضا دور أرسطو المؤرخ في نقد التقدماء في إبطالهم الكون والفساد لأنهما ليسا بالثبوت كما هو الحال عند بارمنيدس وماليسيس، ولأنهما نوع من الاستحالة عند ديموقريطس وطاليس وهرقليطس وآنكساجوراس. يرفض أرسطو للرأيين المتعارضين إنكارهما أو إثبات استحالتهم، ويأخذ موقفا طبيعيا واقعيا، موقف الإثبات. ويفسر ابن باجه التكون والاستحالة عند إينادقليس بأن الكل عند استيلاء المحبة يرجع واحدا وعند الغلبة يصبح كثيرا. ويشير إلى ديموقريطس كنموذج إلا يتكون موجود إلا عن موجود مثل ما لا ينقسم سواء كان سطحا كما هو الحال في طيماوس أو نقطة وخطوطا كما هو الحال عند ديموقريطس. ويعرض ابن باجه لموقف التقدماء من أنواع الكيف إذ يعتبرون الحمرة أثرا كما يعتقدونها للجمهور حمرة للخل. فالكيف حادثنة يختصها التقدماء بالذاتة عليها بالآثر. ويضرب ابن باجه أمثلة لقضايا المنطق من الطبيعة ويحول قضايا الطبيعة عند التقدماء حلا لغويا منطقيا كما يفعل الفارابي^(٢).

ومن الأعمال يحيل ابن باجه إلى السماع والكون والفساد والآثار العلوية والسماء والعالم وما بعد الطبيعة والنفس وطيماوس، بل ويضيف الناسخ كتاب الحيوان لتفسير الكون والفساد ببقاى اجزاء الطبيعيات بالإضافة إلى طيماوس لأفلاطون وهي محاور في الطبيعيات. يحيل إلى السماع أول أجزاء الطبيعيات مقرونا بالآثار العلوية والسماء والعالم والكون والفساد مبينا للوحدة العضوية بينها وحكمة ترتيبها. يعطى "السماع" المبادئ العامة، ويعطى "السماء والعالم" الحركة الكائنة، وتعطى "الآثار العلوية" نوعا آخر من الحركة. ويبين ابن باجه سبب تسمية الكون والفساد لأنهما أول الحركات، ويركز خاصة على السابعة فيما يتعلق بالتماس والمادسة والثامنة فيما يتعلق بالتصال للكون. كما يحيل إلى "الكون والفساد" مفسرا الجزء بالكل وعارضا أرسطو مؤرخا ومحققا صدق وكذب آراء السابقين. ويدرك ذلك كل من قرأ الكتاب. ويحيل إلى "الآثار العلوية" رابع أجزاء الطبيعيات، ويذكره مقرونا بالرابعة من "الكون والفساد" ليبان للوحدة العضوية

(١) يتكرر أرسطو (١٢)، ديموقريطس (٣)، برمنيدس، ماليسيس، هرقليطس، آنكساجوراس، إينادقليس، لوقيس، إسغرافيا (علوكس) (١).

(٢) الكون والفساد ٤٣٦-٤٣٧/٢٦٤/٢٦٩/٢٧٢.

بين الكتابين. ويحيل إلى "السماء والعالم" ثانياً أجزاء الطبيعيات في بيان ان الاجسام البسيطة اربعة، وأن كل متكون فاسد كما تبين في الثانية من السماع تنامي هاتين الحركتين وربطاً للسماء والعالم بالسماع الطبيعي تأكيداً للوحدة العضوية بين أجزاء العلم الطبيعي. ويحيل إلى "ما بعد الطبيعة" مما يدل على اتصال العلمين. كما يحيل إلى "النفس" كموضوع على مشارف العلمين^(١).

ويصف ابن باجه مسار فكر ارسطو افعال شعوره المعرفي مثل الفحص والتقسيم والتصريح والنقص والشك والذكر. ويطل فكره مبيناً للعلاقة بين النتائج والمقدمات والاصول والفروع كما هو الحال في القياس الاصولي^(٢). يدرك ابن باجه الموضوع نفسه ويؤكد نتائج ارسطو في نفس الموضوع تمهيداً للحياة العقلية في المغرب بعد تأصيلها في المشرق وانتقاله حكيمين من حضارتين مختلفتين على نتائج دراستين لنفس الموضوع مقياس للحقيقة. بل يعود ابن باجه الى عصر الترجمة محدداً الفاظ المترجمين ومدى اتفاقها مع ما يقصده ارسطو. وهو على علم بمقالات الكتاب ووحدة الموضوع. وتدل تفرقه بين حسب القول وحسب الامر بنفسه على ان القول مستوى العبارة في حين ان الامر نفسه مستوى الشيء. ومن ثم يكون للشرح أيضاً للمعاني، والوصف للأشياء لا للكقوال. يعنى الشرح ان دراسة الموضوع دراسة مستقلة ثم مقارنة ما قاله ارسطو مع نتائج الدراسة ثم بيان اسباب الاتفاق والاختلاف مع الشراح اليونان والمسلمين. والغلفة الفاظ وتسميات لمسميات واحدة، وهو اساس التشكل الكاذب. لا يسمي القدمات والاطوال لثأر لأنها ليست كقدمات. ولا يسمون الموضوع ولا اصناف الاين أثراً. ويسمون التحريك لثأر بالرغم من عدم استعمال الجمهور له. ويسمون الآثار لفعالات للمقابل لها منفعلاً. وابن باجه هو الذي يقول كما يبدو ذلك من تحليل افعال القول ولولوية ضمير المتكلم. يتكلم الأنسا في غياب الآخر^(٣). جعل الحكمين نفسه ذاتاً والآخر موضوعاً. فالحكماء هم أول من أسسوا

(١) تتكرر الاعمال كالآتي: السماع (٧)، الكون والفساد (٦)، الآثار الطوية (٥)، السماء والعالم (٤)، ما بعد الطبيعة (٢)، النفس، طيموس (١)، الكون والفساد ٢٦٦-٢٦٣/٢٦٥/٢٦٦/٢٧٤/٢٧٤

٢٦٤/٤٣٤-٤٣٣/٤٣٦/٤٢٦/٢٦٢/٤٤١-٤٤٠/٤٢٧/٤٢٧

(٢) الكون والفساد من ٢٦٦-٤٣٦/٤٤١/٤٤٠/٤٤٩/٤٧٢.

(٣) صيغ الفصل كآتي: نقول (٧)، القول (١)، فنقول (١)، قولى (٢)، قيل (٢)، ومن حيث الضمائر، ضمير المتكلم (١٣)، قولى (٢)، الغائب (١). الاسم المضاف الى ضمير المتكلم (٢)، والاسم يلا ضمائر (٤).

جعل الحكيم نفسه ذاتاً والآخر موضوعاً. فالحكماء هم أول من أسسوا علم الاستغراب في حقيقته القديمة. عندما كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً.

ويظهر الموروث في "الكون والفساد" في موضوعات لغوية مثل لسان العرب. نحو يد العرب، متكلمو العرب، لسان العرب في مقابل لسان اليوناني لأبواب التمايز بين الأنا والآخر. فالكون في لسان العرب مصدر كان التي تدل على الرباط لأنها حرف ناقص لا يحمل مفرداً وإذا حمل مفرداً دل على فعل وجد. والموجود أحد المقولات العشر، ولكن في الزمان وليس في الأمور الأزلية. ويستعمل في لسان العرب هو أو هي ومنها تأتي صيغ الزمان الحاضر والمستقبل والاظهر التناقض كما حدث في فهم (وكان الله غوراً رحيماً) توكيلاً للألوهة. فاللغة منزل الوجود بتعبير أحد المعاصرين. وعلى أساس اللغة يتم فهم القرآن طبقاً لجدل اللفظ والمعنى وللشيء، مثل تحليل للفارابي لفعل الكينونة كرابطة. فقد كانت الترجمة من قبل حلقة الوصل بين الوافد والموروث. ويظهر للقرآن، بالرغم من قلته، في تحليل فعل الكينونة. وفعل "كان" من الكون أي الحديث، وهو دليل الأولى على عكس سوء تأويل المتكلمين والفقهاء من أجل التوفيق بينهما وبين العقائد. وتظهر بعض التعليقات اللغوية الأخرى مثل الاسم المشترك والاستعارة. كما يظهر أسلوب الفقهاء في تخيل الاعتراض والرد عليه مسبقاً. وتظهر البيئة الجغرافية مثل خراسان ومصر والشام والعراق بالرغم من أنه من الغرب كأمثلة على الطبيعة لشرح المنطق. وهي أقرب إلى الجغرافيا الحيوية من أجل التعبير عن الشوق للمكان، والفرق بين الوجود والمثال. فالموجود ثابت والمثال متحرك، كالإنسان المتنقل بين مصر والشام إلى العراق إلى خراسان. والموجود يبحث عنه يلتقي به. ولا يتشوق المكان ولكنه يحدث الشوق. وكل مكان مثل مصر والشام والعراق يحدث شوقاً ويتشوق إلى غيره حتى خراسان للمكان النهائي فإنه يكون نهاية الشوق ولا يحدث شوقاً لغيره، كالعلة الأولى التي ليست لعلّة أخرى أو المحرك الأول الذي ليس له محرك، ويكون إدراكه هو السعادة للتامة. وهنا تنتهي الحكمة إلى تصوف، وكما يبدأ الشرح بالبسملة والحمدلة وطلب التوفيق فإنه ينتهي أيضاً بطلب الرحمة للمؤلف^(١). والنص وثيقة جماعية بين المؤلف والقارئ وللناسخ والمالك. ويتضح ذلك من نهاية كتاب "الكون والفساد"، يعبر عن مناهج

(١) الكون والفساد من ٤٣٥-٤٣٦/٤٢٧/٢٢/٤٣١/٤٤٠ ذكرت خراسان ومصر (٣)،
والشام والعراق (٢).

النقل عند المسلمين من إجازة ومنولة، وقراءة المريد على الشيخ، وقراءة الشيخ على المريد كما هو الحال في علم أصول الفقه مع ذكر المذنبات أشيائية، والتاريخ الهجري قبل أن يزاحمه الميلادي كما هو الحال في وعينا التاريخي المعاصر. ويذكر عامل أشيائية وتحصيل خراجها. للمؤلف والقارئ من الاندلس، والكاتب من قوص من صعيد مصر تأكيداً على وحدة الأمة^(١).

٣ - كتاب النفس: وهو شرح يدل على ذلك اسمه مع قائمة شروحه^(٢). وبطبيعة الحال يبدو أرسطو في مقدمة الواصل ثم افلاطون ثم جالينوس ثم الاسكندر وديموقريطس ثم سقراط^(٣). ويضع ابن باجه أرسطو في سياق تاريخ الفلسفة اليونانية ما قبله أو ما بعده. مبيناً كيف أن أرسطو نقل التفكير في النفس نقطة نوعية. وتطرق إلى موضوعات لم يتطرق إليها أحد من قبله، هو ترتيب قوى النفس ابتداء من الحس وتوسط المخيلة، نهاية بالنفس للناطقية. ويقارن ابن باجه بين أرسطو وافلاطون، ويبين أن كليهما مع كثير من المشائين قد تعرضا لنفس الموضوع. ويعرض لراي افلاطون في جعل المحسوس خيالاً، ومن هنا أتت نظرية أن للتعليم تذكر للصورة وكما بينها سقراط في فيثون فيكون للعقل حس أو مجانس له قبل أن يعقل فيكون التعلم تذكراً. وخطأ ديموقريطس انه رأى ان الإبصار بالخلاء دون ما حاجة إلى الهواء. ويعرض ابن باجه إلى رأي جالينوس للطبيب في النفس، انها واحدة ذات أجزاء بالموضوعات. وهو رأى افلاطون أيضاً في طيماموس ضد الآراء التي قيلت في النفس. وهو أشبه برأي الماديين الذين يرون كمية النفس ومنهم من رآها ذات أجزاء كثيرة على الانفصال للكمي وهي المادية الماذجة. ويعتمد عليه جالينوس لتفسير الإبصار بوضع النفس في البصر وضع المحرك في المتحرك في حين أن المحرك عند أرسطو هو المحسوس والمتحرك هو البصر، وهنا يكون جالينوس أقرب إلى افلاطون في الشعاع الخارج من البصر نحو الشيء في مقابل أرسطو الشعاع الخارج من الشيء نحو البصر^(٤). ويحيل ابن باجه إلى كتاب الاسكندر في النفس مما يدل على

(١) السابق ص ٢٩٠/٢٩١.

(٢) عرضنا كتاب النفس وهو شرح بعد الكون والقصد وهو يبين للشرح والتلخيص اتباعاً لترتيب أجزاء الطبيعيات عند أرسطو.

(٣) أرسطو (٤٢)، افلاطون (٦١)، جالينوس (٣)، الاسكندر، ديموقريطس (٢)، سقراط (١).

(٤) حلول الفارابي للجمع بين النظريتين وعند هوسرل نظرية شبيهة، نظرية الشعاع المزدوج لتفسير الإدراك تجمع بين الرايين.

وعى ابن باجه بالموضوع كله ومن خلال مؤلفات الاسكندر كلها. ويبين لماذا انتهى الفلاسفون إلى رأيهم في النفس أنها جوهر، والجوهر يقال على السهولي والجسم وعلى الصورة. ولما كان اعتبارها جنسا فله حلال تحديدها بما يخصها.

ويمتعرض ابن باجه آراء المتقدمين أو الاقدمين المشائين أو المتفلسفين والاقدمين من المتفلسفين، وهي آراء متناقضة وغير متلائمة ومتعددة. ومع ذلك يتفق الاقدمون على ان النفس جوهر. كان قصد المتقدمين نفس الانسان حسب نظرهم في العلم المبنى للذي كان للفحص فيه في ذلك الزمان مقصورا عليه. أما العلم بباقي الانفس فجزء من العلم الطبيعي. فالنفس موضوع العلوم الاجتماعية قدر ما هي موضوع العلم الطبيعي. ويحصر ابن باجه آراء المتفلسفين أي للفلسفة والقضاء لانها مشهورة دون تحديد بتاريخ الفكر اليوناني. ويستوفي الصحيح منه، ويفحص كل منها كنوع من الرياضة الجدلية. فما يهم ابن باجه هو البنية لا للتاريخ إجابة على سؤال هل للنفس ماهية أم ليس لها ماهية^(١).

ومن المؤلفات يشير ابن باجه إلى السماع ثم الحيوان ثم الحس ثم انالوطيقا الثانية ثم النفس والنبات والسماء والعالم وطيمائوس وفلاسفون لا فلاسفون والنفس للاسكندر وبارميناس^(٢). فالسماع يأتي في المقدمة باعتباره أول كتاب في الطبيعيات ثم الحيوان والحس نظرا لقيهما من موضوع النفس. كما يرتبط المنطق أيضا بالنفس في الإحالة إلى البرهان (انالوطيقا الثانية) وإلى ما بعد الطبيعة. يحل ابن باجه إلى السماع ويوجه إخص إلى الثانية ثم الأولى ثم السابعة ثم الثانية في مواضيع الحركة ونسبة العلم إلى لا مكان. ولا يدخل ابن باجه في تاريخ ارسطو لانه أقرب إلى التراث المحلي اليوناني تراث الآخر، والحقيقة قبل اكتمالها بالرغم من حضور ارسطو الغالب لديه. كما يحل إلى "الحيوان" عامة، والمقال السادس عشر فيه خاصة وأيضا إلى الثاني عشر والسابع عشر في موضوع البساطة الأربعة، وتكون ذوات الأنفس وتكون الحيوان، وأن صور النار مرئية. ويحل إلى الحس بوجه عام وخاصة للثانية في موضوعات الحس ومعاني المحسوسات والقوة الخيالية والتخيل مما يدل على ارتباط الطبيعة

(١) النفس من ٢٩٢/٢٩٥/٢٩٨/١١٦.

(٢) السماع (١٧)، الحيوان (٩)، الحس (٦)، انالوطيقا الثانية (٣)، النفس، النبات، السماء والطعم بارميناس طيمائوس، فادال (فلافلون) النفس للاسكندر (٢)، الاحالة إلى مقالات السماع، الثامنة (١٠)، الأولى (٣)، السابعة (٢)، الثانية (١).

والميتافيزيقا بالنفس^(١). كما يحال إلى بئلى كتب الطبيعة، للكون والفساد عامة والمقالة الأولى خاصة فى موضوعات الحركة والاستحالة والمزاج، والسى السماء والعالم على وجه العموم دون تحديد لموضوع بعينه، وللى الآثار العلوية عامة والرابعة خاصة فى موضوع الجسم الألى واصناف التغيير لانواع الامتزاج^(٢). ويحال إلى مقالات كتاب النفس ذاته خاصة المقالة الأولى التى بنقض فيها أرسطو آراء السابقين. ويحال أيضا إلى فالوطيقا الثانية التى بها الأدلة التى تقيد اجراء الحد بالعرض لا بالذات، وبها الحد وطرق استخراجها، للتقسيم والتركيب والبرهان والى بارمناس وبها تركيب الامر الجازم من محمول وموضوع^(٣). كما يحال الى ما بعد الطبيعة والذي يسمى كتاب الحروف^(٤). وتدل هذه الاحالات كلها على وعى بالمذهب الارسطى كله وإحالة الاجزاء اليه لافرق بين المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة بالرغم من أن الاحالة إلى الطبيعيات هى الاغلب على المنطق وما بعد الطبيعة. ولايحال الى مؤلفات أرسطو وحده بل أيضا الى بعض مؤلفات افلاطون مثل محاوره طليماس وفيدون وبعض كتب الاسكلندر مثل كتاب النفس فى مواضيع تعريف النفس والعلم^(٥). بل ان ابن باجه نفسه يحيل إلى بئلى مؤلفاته تأكيدا على وحدة المذهب واتساق الموقف وتكامل التسايف وتقسيم الموضوع^(٦).

وتستمر أفعال الايضاح فى كتاب النفس المشتقة من البيان والمعرفة من أجل رفع الشك والانتفاء إلى معنى واضحة وبينية فى النفس وواضحة بذاتها. والايضاح متصل للحقات بين الفقرات، بين السابق واللاحق. ووظيفة الايضاح ازالة الشك والانتقال الى اليقين واستقرار النظر بدلا من الاضطراب وتضارب الآراء. كما يقوم ابن باجه بتعليق فكر أرسطو وإيجاد السرايين على صدقه^(٧). وتظهر أفعال القول فى ضمير المتكلم. ولا توجد صيغة أخرى مما يدل على أن

(١) النفس ص ١١٨/١٢٤/٣٢٧/٣٢٧-٤٢٤/٤٢٦/٤٣٦/٢٨٣/١١٨/٢٢٥/٦٤٧، الثامنة ٢٧/١٢٥/١١٠

٦٣١/٤٤٧/٤٣٦/٤٣٢/٢٨٤/١١٨/٣٠٠

(٢) السابق ص ٤٣٦-٤٣٨/١١٣/١١٣/١١٣/١١٣

(٣) السابق ص ٦٤٤/٢٦٣/٣٠١/٦٤٥

(٤) السابق ص ٢٩١/٢٦٣/٢٩٥/١٤٥

(٥) السابق ص ٢٩٢-٢٩٧/٢٩٣

(٦) السابق ص ٢٥/٤٤٦/٤٤٧/٤٤٦

(٧) السابق ص ٢٩/٢٩٨/٤٢٦/٤٢٩-٤٤٠/٤٤٣/٢٢١/٦٣٤-٦٣٥/٢٩٣/٣٠١/٢٤٤/١١٧ -

١١٨/٦٢٦/١٢٣-١٢٤/٣٤٣/٣٦٣/٦٤٤

الإلا هو الذي يقول في غياب الآخر كلية^(١). ويقتبس ابن باجه من أرسطو قولاً مشهوراً له يستشهد به مثل "إن كل علم حصن وجميل" ربطاً للقراء بالمحدثين. كما أن ابن باجه على وعى بمستويات كتابات أرسطو بين الخاصة والعامة^(٢).

ويظهر الموروث في كتاب النفس عند الفارابي ولسان العرب^(٣)، ويحيل ابن باجه إلى كتاب الفارابي في الخطابة البرهانية في أن المتصل به لقسم لانهائية وكذلك في الزمان. كما تشكك الفارابي في مقاله العقل والمعقول على ما يقال عليه للجسم، إذ يقال على الصورة والمادة بتقديم وتأخير. فالمعقول واليهيولي موجودان مقابلان، يوجد كل منهما لأجل الآخر. كما تظهر الأسماء المشككة، وهي الأسماء المشتركة أي المتناهية كما هو الحال في منطق الألفاظ عند الأصوليين. كذلك إذا وضع حد من جنس الشيء أمكن الدلالة على أجزائه بالأسماء المشتقة. والنفس اسم مشترك مشترك فيه. ويمكن أن تكون للفظ أخرى باشتراك الاسم. كما تظهر نظرية المعاني الثلاثة للفظ، الاشتقائي والاصطلاحي والعرفي في علم الأصول. فاللفظ له دلالات عند الجمهور. كما يظهر الموروث اللغوي في إحالة ابن باجه إلى لسان العرب. فالنطق في لسان العرب يدل أولاً على التصويت بالفاظ دلالة على معاني أوبالفاظ غير دلالة كما قال الشاعر^(٤). كما قد يدل على غير هذين المعنيين مما يعرفه أهل كل لغة في لسانهم. ويعتمد ابن باجه على اللغة العربية لتفسير معنى النطق في عرض القوة للناطق، آخر فصل في كتاب النفس. ويستشهد بالشعر العربي وليس بأرسطو^(٥). كما يستعمل ابن باجه العرب في الإشارة إلى الفاعل للمجهول يزيد وعمر^(٦). وكما يبدأ الشرح بالبسملة والحمدلة ينتهي بالدعوة إلى الله بالتوفيق والعون وطلب الرضى على المؤلف من الناسخ والترحم عليه^(٧).

خامساً: شرح البرهان (ابن رشد).

ويبدو أن ابن رشد قد توجه مباشرة إلى لبس المنطق وقلبه فشرح البرهان متجاوزاً مباحث المنطق الأولي، المقولات والعبارة والقياس. وهو ليس كاملاً

(١) صبيح لعل التول كالكلي: نقول (١٦)، أقول (١)، قلنا (١)، نقول (٣)، قيل (٢).

(٢) النفس من ٢٨٨/٦٢٠/١٣١/٣٣٦/٢٧٩.

(٣) نكر الفارابي (٣)، لسان العرب (٢).

(٤) النفس من ١١٩/٢٦٦-١٢٣/٢٩٢-٢٩٧/٢٩٨-٤٣٤/٢٧٨-٤٤٢.

(٥) لم يمنع الشعر منها غير أني نطقت. : حمامة في غصون ذات لقول، السابق من ١١٥.

(٦) هو بيت من قصيدة لأبي قيس بن الأسلت، السابق من ١٢٥.

(٧) السابق من ٣٣٧/١٣١/٣٧٨.

إنما هو شرح المقالة الأولى فقط وهي أقل من نصف الكتاب إنما الجزء الباقي يكفي للدلالة على الكل وتعميم الحكم عليه.

ويدل تحليل أفعال القول في شرح البرهان على استعمالها في الماضي كشرح تاريخي لنص مضى وأحيانا في المضارع كحقيقة مستقلة عن التاريخ. فارسطو تاريخ وبنية، يوناني وعقلي. كما تظهر أفعال الإرادة والبيان مما يدل على دخول ابن رشد في مقاصد أرسطو وأهدافه متجاوزا القول. ولا تزيد أفعال القول عن خمس مرات في حين أن أفعال الشعور والعقل والإرادة مثل: قصد، صرح، اعد، بين، اشترط، سم، تكلم، تشكك، جوز، عشرات المرات. والحديث عن القول كاسم أى الشيء ذاته يفوق الحديث عن الفعل. وليس القول وحده بل هناك الطريقة والمذهب والغرض والبيان والرسم والتعليم والتمثيل والخطأ أيضا.

ومن غير المحتمل أن يكون ابن رشد قد عرف اليونانية، ولكنه استعمل ترجمة متى أو غيره. كما استعمل ترجمة ما بعد الطيبيمة وهي أقرب إلى القول الشارح منها إلى الترجمة. صحح ابن رشد أسلوبها فقط دون الرجوع إلى الأصل اليوناني، ونظرا لعودة ابن رشد إلى الأصول الأولى فإنه عاد إلى الترجمات ليتحقق من صحتها. ويراجع المترجمين وهم المعلقون والشارح الأوائل مثل متى بن يونس، فيذكره ابن رشد بقلب متى المترجم. وإن عدم دقة الترجمات أحد الأسباب المحتملة في خطأ التأويل، والتأويل الصحيح قادر على تصحيح خطأ المترجم مما يدل على أولوية المعنى على اللفظ، والموضوع على المعنى. فهل كان بين يدي ابن رشد عدة ترجمات أم ترجمة واحدة؟ هل راجع على اليونانية؟ هل هناك ترجمة عبرية قام بها يهود الأندلس عن العبرية؟ هل كان ابن رشد بمصرف العبرية للإطلاع عليها في حالة وجودها؟ وإلا كيف عرف ابن رشد خطأ الترجمة؟ هل من عدم فهمه للمعنى أم من ترجمات أخرى بمناسبة موضوع ضرورة الوسيط للحد. واضح أن ابن رشد أيضا ضحية الترجمة كطباقة. في حين أن متى ليس مترجما بل هو مفسر وشارح للمعنى قبل التعليق والشرح^(١).

ويقطع ابن رشد النص الأرسطي حتى يسهل مضغه ثم ابتلاعه وهضمه وهو الطيبي، ومجموع هذه الفقرات تكون مجموع النص الأرسطي. وقد تكون مختارة فقط في بدايتها أو نهايتها وهي النصوص المشروحة كما هو الحال في

(١) شرح البرهان ص ٢٦٨-٤٤٦.

الامتنعادات المعاصرة. هو النص الذى يحتاج إلى شرح. فالفكرة للشارحة هي التى تحدد اختيار النص. لذلك من الصعب تحديد درجة الاقتباس من نص ارسطو، النص بأكمله أو جزء منه، عبارة دالة أو لفظ مختار. أحياناً يكون النص المشروح قصيراً، وأحياناً يكون متوسطاً، وأحياناً يكون طويلاً طبقاً للمعنى المشروح. فالنص فكرة وليس امتداداً. الفكرة معيار كفى لتحديد النص الكفى. لذلك تختلف الشروح طويلاً وقصراً مثل النصوص المشروحة، أهميتها ومدى تركيزها، والحاجة إلى تفصيلها. ولا يوجد معيار واحد لشرح الكم بالكم. وقد تستغرق عبارة شروحا أطول مما قد تستغرق صفحات بأكملها لأنها عبارة دالة. وقد يتم شرح لفظ بلفظ بعد الشرح العام حتى يسهل الابتلاع بعد التقطيع والمضغ مثل طريقة للشرح على الداخل للنصوص الموروثة فى عصر الشروح والملاحظات. وشروح ابن رشد من نفس العصر على أية حال، عندما بدأت الحضارة تعيش على نفسها تستدعى بالذاكرة ما أبدعته بالعقل سابقاً.

والشرح بطبيعته هو نظرية فى البيان والإيضاح بطريقة التحليل إلى الأجزاء الأولى قبل التركيب فى التلخيص، وإيجاز للقصد فى الجوامع. للشرح بيان للصواب والخطأ وإصدار للأحكام لأنه تفصيل وتفتيق وتحقيق. ولا فرق فى المراجعة بين زمن ارسطو ونص الشرح لليونان أو للمسلمين^(١). قد لا يحتاج النص إلى شرح لأنه بين بذاته ومفهوم بنفسه. وإذا احتاج فإن مقياس الوضوح هو الاتساق وعدم الوقوع فى التناقض والخلف بين المقدمات والنتائج^(٢). والشرح أيضاً وصف لمسار الفكر الأرسطى من اليونان إلى المسلمين على نحو تاريخى. وقد يكون تقييماً نهائياً لقول أرسطو باعتباره بنية عقلية مستقلة تعادل الموضوع ذاته. الأول تاريخى والثانى بنوى. ويتضح لمسار الفكرى بالربط بين الأفكار وتحديد المقدمات واستنباط النتائج سواء فى نص أرسطو أم فى وصف شرح ابن رشد واصفاً شرحه خطوة خطوة كجراح ببعض يشرح العضو^(٣). ويعترف ابن رشد بالعوض والحيرة وللشك فى نص ارسطو مما قد لا يقبل التوضيح والبيان بسهولة. ويراجع استدلال أرسطو. ويتتبع مسار فكره خطوة خطوة حتى يطمئن إلى الاتساق وعدم التناقض. ويشعر بالاستطراد فى

(١) كما قلوه باطل، شرح البرهان ص ١٧٨. ومن هنا يبين أيضاً خطأ قول ابن سينا، السابق ص ٨.

(٢) السابق ص ٢٢٦/٢٤٠-٤٠٤/٢٤٣.

(٣) شرح البرهان ١٦٠/١٦٣/١٧٧/١٨٧/٢١٣/٢٣٧/٢٦٠/٢٦٦/٢٧٦.

الشرح، ويذكر بالعودة إلى الموضوع الأصلي. فالتوضيح عملية ذهنية قد لا تنتهي. الاستدلال يؤدي إلى استدلال، ويصبح الفكر مجرد لتساق بصرف النظر عن الموضوع المشروح. يتحول للشرح إلى غاية في ذاته بدل أن يكون وسيلة لاقتصاص الموضوع. ويقدم ابن رشد للكتاب كله، للتصديق الكلي قبل المقالة الأولى. فالكمل سابق على الجزء. ويصف للمعارك الأرسطية وأساليبه في الجدل^(١).

١ - الوالد. وبالنسبة للوالد وهو في الغالب الوالد اليوناني وحده لأن اليونان كانوا يمثلون ثقافة العصر وكانت الاندلس بعيدة عن حضارة الشرق، فارمن والهند وبابل. يحيل شرح البرهان إلى باقي كتب المنطق والطبيعيات لأرسطو. فالجزء لا يفهم إلا في إطار الكل مما يدل على التقصيد الكلي للشرح. كما يشير إلى محاوره مائز (مينون)، وكتاب أفلاطون^(٢). كما يشير إلى إيساغوجي والمقولات ولكنه لا يحيل إلى العبارة. ثم يظهر كتاب للقياس كنقطة إحالة رئيسية. فالنص مشروحا أو شارحا له مراجعه ومكمله في كتب للمنطق وباقي كتب أرسطو. يظهر بوضوح أولا يظهر. فالموضوع الواحد يحال فيه إلى أكثر من موضع. ومن ثم كان شرح البرهان ليس فقط شرحا لكتاب البرهان لأرسطو بل دراسة موضوع البرهان في باقي كتبه وفي كتب غيره كما يفعل الدارس الحديث. لأهم الشخص بل العمل مثل الإشارة إلى محاوره "مائز" دون أفلاطون. ويحل ابن رشد البنية الداخلية لمنطق أرسطو. ويحدد رقم المقالة في كل كتاب متوخيا الدقة. ويحل المنطق إلى الطبيعيات بعد إحالة المنطق إلى للمنطق. أما الإحالة إلى الالهيات فتقليلة للغاية مما يدل على ارتباط المنطق بالطبيعيات كارتباط الطبيعيات بالالهيات. ومن وسائل البيان إحالة الجزء إلى الكل، وشرح البرهان بالإحالة إلى باقي كتب المنطق، ثم بإحالة المنطق إلى الطبيعيات ثم إلى الالهيات. فالمقولات واحدة في الذهن (المنطق) أو في العالم (الطبيعة) أو في الشعور (الميتافيزيقا). كما يحيل ابن رشد إلى باقي شروحه واضعا شرح البرهان في مجموع الشروح كجزء من كل^(٣). كما يحيل إلى باقي مؤلفات الفارابي في شرح البرهان شارحا الجزء بالكل، متجها نحو الموضوع وليس نحو العقل. وقد ضاع بعضها، وبقي البعض الآخر مثل "مترابط اليقين"

(١) وإنما قال ذلك على جهة الاستظهار على الخصوم، السابق ص ٢٠٥.

(٢) تكرار الكتب كالآتي: القياس، التحليلات الأولى (٢٩)، محاوره مائز (٦)، السماع الطبيعي، طوييفا (الجدل) (٥)، المقولات (٣)، الحيوان، كتاب أفلاطون (٢)، إيساغوجي (١).

(٣) شرح البرهان ص ٢٩٨/٢٨٩/٢٢٣. ويحل ابن رشد إلى كتاب البرهان للفارابي ثمان مرات وإلى كتاب التحليل مرة واحدة.

العقل. وقد ضاع بعضها، وبقي البعض الآخر مثل "شرائط اليقين" الذي لا يشير إليه ابن رشد. وهو مبدأ يعرفه المفسرون القدماء، شرح الكتاب بالكتاب أو المحثون وضع للنص في سياق الأعم. لقد استطاع ابن رشد الاستفادة من منهج حضارة النص في تخليص النص من سوء تأويل المفسرين. لذلك قد تبدو خلفية الموروث في شرح الوافد عند ابن رشد، مثل إعطاء الأولوية لمنطق اليقين على منطق الظن، والاعتماد على نظرية البيان كما هو الحال عند الشافعي، والبحث عن التعليل، والعودة إلى الأصول إن ولى بعيداً عن الشرح، واحتمالات سوء للتأويل، وظهور مقولات علم الأصول مثل الشرط والعلة والبيان. ويطبق ابن رشد مقياس ظاهر كلام أرسطو وهو من مهد الظاهرية نقبداً لسوء التأويل. ويستعمل صيغة التأويل والاستفهام مما يكشف عن تواضع ودقة في البحث عن المعرفة دون القطع والالزام تعصباً أو تكفيراً^(١).

ويدخل ابن رشد في معارك اليونان وكأنه منهم ويتنصر للحق^(٢). ليست مهمة ابن رشد تخطئة أرسطو بل فهمه واستيعابه ولكماله. الحكم بالصواب أو الخطأ مهمة الفقهاء والمتكلمين وليس الحكماء. هناك تقسيم عمل وتوزيع أدوار ومهام حضارية متعددة في الحضارة الواحدة. ويسقط ابن رشد الأمثال اليونانية الفارحة لأنها لا رصيد لها في الوعي العربي الإسلامي. فالمثل يساعد على الشرح إذا كان مفهوماً أكثر من الممثل. ولا يمكن إحالة المجهول أو وصف المعلوم إلى مجهول لمزيد من التعريف والإيضاح. إنما إحالة المجهول أو نصف المعلوم إلى المعلوم^(٣). فقد اسقط ابن رشد في الشرح كثيراً من أسماء الأعلام التي لا تفيد في الإيضاح لأنها مجهولة بالنسبة للجمهور، بالإضافة إلى طبيعة النص للمنطق المجرى الذي لا يحتاج إلى ضرب الأمثال على عكس ما هو الحال طيه في الخطابة والشعر. وأحياناً يشرح ابن رشد أمثال أرسطو حتى يربط المعنى بالمثل^(٤).

وبطبيعة الحال أرسطو هو الأكثر ذكراً إما مسبقاً بأفعال القول أو أرسطو في قراءة ابن رشد أو أرسطو مفرداً. ولا يمكن تحليل أفعال القول لأنها بداية

(١) السابق من ٢٦٠/١٦٦.

(٢) وهذا ما قلناه مع الغرب الحديث في الجبهة الثقافية لمشروع "الثراث" وللتجديد الموقف من التراث الغربي ولولا تجربتي الحياة مع الوافد الغربي الحديث لما استطعت فهم تجربة الحكماء مع الوافد اليوناني للتقسيم.

(٣) اسقط ابن رشد اسم قلايس من نصن أرسطو ، السابق من ٤٥٣-٤٥٥.

(٤) شرح الحكماء من ٣٦١/٢٢٣.

النص المفصول عن الشرح، ولا ترى إلا من حيث عدد النصوص المشروحة. أما التفاعل بين ابن رشد وأرسطو فهو استعمال للفظ وسط عبارة ابن رشد في الشرح. وقد وضع أرسطو داخل الشرح مجزئاً حتى يسهل مضغ اللقمة الكبيرة ثم ازادها جزءاً جزءاً^(١).

ويبدأ ابن رشد بالتحليل والدراسة. ثم يستشهد بأقوال ابن رشد على صحتها بارجاعها إلى نتائج تحليله ودراسته. ومن ثم يتفق أرسطو مع ابن رشد. ويذكر ابن رشد أرسطو باعتباره مصدراً للمعرفة يتعلم منه بل باعتباره موضوعاً للمعرفة يتحقق من صدق أقواله بمراجعتها على دراسة ابن رشد الخاصة وتحليلاته لنفس الموضوع ولاحترافه داخل ثقافته في ثقافة إنسانية واحدة تجمع بين الواقع والموروث. ويذكر ابن رشد أرسطو للدخول في معركة تفسيره الصحيح وانقاده من بين أيدي المفسرين اليونان والمسلمين. فإذا استعمل ابن رشد "كما يقول" فإنه يستشهد بقوله الذي عرف ابن رشد صدقه من قبل بناء على تحليلاته الخاصة. فأرسطو مخبر وروى عن شيء وليس واضحاً حقيقة لا يعرفها ابن رشد من قبل. يحدد ابن رشد موضوعات أرسطو، ويستبعد الموضوعات التي ليست في كلامه. فابن رشد يعرف الأشياء لا الأقوال، يفهم الأقوال بالعودة إلى الأشياء، ولا يفهم الأشياء بالعودة إلى الأقوال^(٢). أرسطو يسمى الشيء وابن رشد يصفه. أرسطو يصرح وابن رشد يذهب إلى ما وراء التصريح، متجاوزاً النص الحرفي ليعلن عن الشيء ذاته الذي صرح به أرسطو. أرسطو يقول بعد أن يدرك وابن رشد يدرك ما يدركه أرسطو قبل أن يشرح^(٣). بل إن أرسطو نفسه لم يعد له وجود بشخصه. أصبح هو الحكم أي حكم. تحول من الشخص إلى النموذج كما تحول المسيح من يسوع عيسى بن مريم إلى المعلم وابن الإنسان، وابن الله، والله في نصوص الإنجيل. كل منها شارح السابق، في موازاة مع تطور العقيدة. لا يهم الشخص بل النموذج. قدم ابن رشد الموضوع على أرسطو ثم احتذى بالحكم ثم بتعاليمه. ابن رشد دارس يحتذى بالحكم وليس شارحاً له. يرجع ابن رشد الأشياء التي يراها على ما وصف أرسطو حتى يشرحها من أسفل معطياً له الأساس^(٤).

(١) ذكر أرسطو (٢٢٦)، قال أرسطو طائس (١٥٧)، أرسطو في تصور ابن رشد (١٤)،

أرسطو طائس (٥)، تاسمطوس (١٠)، مائن (٦)، افلاطون (٥)، افترسيوس، تقيديس (٢).

(٢) السابق من ٢٩٥/٣٢٤/٢٢١/٢٩٢/١٦٨.

(٣) السابق من ٣٦١/٢٨٩/٢٧٨/٢٧٢.

(٤) السابق من ٦٨.

وبيين ابن رشد معاني أرسطو، ويوضح مقاصده. فالشرح نظرية في البيان والإيضاح. وبيين ما يصرح به أرسطو، ويتجاوز الحرفية والنصية إلى ما يشترطه أرسطو وما يدل عليه قوله. يعنى للشرح وصف الشيء ويكون هذا الوصف هو الشرح والعودة إلى الأشياء ذاتها وهي مقاصد الفيلسوف. فالنص قصد، والقصد شيء. للبيان إيضاح للمقاصد والأغراض. ففى القصد يتحد المعنى والموضوع. وقد يكون القصد سلبا ببيان ابن رشد مالم يقصده أرسطو ونفى معاني ليست موجودة عند أرسطو. ويشرح ابن رشد مالم يفعله أرسطو لأنه يعرف ما فعله. يبين ما بينه ومالم يبينه من أجل معرفة الشيء كله^(١). ويتبع ابن رشد مسار فكر أرسطو ويجد علله وأسبابه وهو الأصولى الباحث عن العلل والمقتضى لها. فيعمل ترتيب أرسطو لكتب المنطق، القياس قبل البرهان. بل ويعمل ما سكت عنه أرسطو وليس فقط ما صرح به. وقد يكون الهدف من التعليقات تخليصه من برائن الشرح. ولا يكون الشرح إلا معياريا أى بوجود مبدأ عقلى يحكم إليه ابن رشد شارحا أرسطو. لذلك تتردد عبارة "ينبغي أن يفهم" كثيرا لأنه فهم موضوعى مبنى على معيار. ويدخل ابن رشد فى محاجبات أرسطو، ويستشهد عليها بقوله حتى يجد له نمقا وتقوى دعوته بالبرهان^(٢). بل أنه يضع افتراضات مناقضة لنص أرسطو حتى تظهر المعارضه له من أجل اكمال النص.

لذلك يتوجه ابن رشد بالنقض للشرح والمفسرين لأرسطو. فقد توهم بعضهم أنه من الأفضل بعد القياس البدء بالجدل ثم بالبرهان، واليقين يأتى قبل الظن ومقدم عليه. يشرح ابن رشد ما يفعله أرسطو تجنباً لسوء فهم الشرح له، أخذاً في الاعتبار ما يقصده أرسطو والمعرفة الحقيقية بمنطقه، والفرق بين القسمة والحد والرسم. يشرح عادة أرسطو. كيف يتكلم فى شيء، ولا يتكلف فى بيانه. ويشرح طريقته واسلوبه فى البيان ليرفض سوء الشرح والتأويل عند الشرح والمفسرين على أساس فهم منهج أرسطو فى كتابه. والتأويلات الصحيحة هى التى تتفق مع الفاظ أرسطو وظاهر عباراته. وبالرغم من تأكيد أرسطو ضد الشرح، يونان ومسلمين، وبالرغم من أن الهجوم على الشرح اليونان أكثر من الهجوم على الشرح المسلمين فإن الاسكندر والقارابى أفضل للشرح. وأسوأهم ثامسطيوس وابن سينا. ليست غاية ابن رشد لتعلم من أرسطو بل معارضته على فهم الشرح له

(١) السابق ص ١٦٠/١٦١/٢٢٠-٢٣٠/٢٤٧/٢٥٢/٢٧٨/٢٥٥/٤١٦.

(٢) السابق ص ١٥٩/٢٣١/٢٤٥/٢٥٣-٣٦٦/٣٦٧/٤١٧-٤٦٧/٤٦٨/٤٧٧/٣٦٩.

الفهم الصحيح ضد سوء تفسيرهم له. لقد أخطأ الشراح عندما ظنوا أنهم زادوا على ما نقص عند أرسطو. والحقيقة أن أرسطو لم ينقصه شيء. ومع ذلك ليس المفسرون دائماً على خطأ فانهم على صواب إذا اتفقوا في الرأي مع أرسطو^(١).

ويستعمل ابن رشد الفارابي راوياً عن الشراح اليونان: ثامسطيوس واوديموس والاسكندر. فقد ذكر ثامسطيوس في شرح البرهان. ويعتمد عليه ابن رشد ليتأكد من يقين دراسته. وفي نفس الوقت يقوم بتعليق الشرح وتغيير الترتيب الأرسطي إلى الترتيب الصناعي والتعليمي لسهولة الحفظ. يقوم بالتلخيص. وأحياناً يتفق ابن رشد مع ثامسطيوس في ترتيبه وتجزئته لنص أرسطو من أجل إيجاد بنية له. وتأويل ثامسطيوس هو مجرد تطوير لأرسطو وإخراج شيء منه لم يكن موجوداً وربما باعطاء أمثلة جديدة. فالشراح يشرح مبدعاً بنص جديد، وليس مكرراً بقول شارح. ويخرج ثامسطيوس على قصد أرسطو بجعله القضية عامة في الصنائع والعلوم. فيعيب الشرح إطلاق التقيّد، وتعميم الخاص بلغة الأصوليين عند ابن رشد^(٢). كما خرج ثامسطيوس على مذهب أرسطو بقوله عدم اشتراط أرسطو للحمل الأول في النتائج. ويستعجب ابن رشد خروج مذهب الشارح على مذهب أرسطو واختلاف المفسرين عليه مثل اختلاف ثامسطيوس والاسكندر. ويهاجم ابن رشد ثامسطيوس أكثر من نقده للاسكندر لأن السلف خير من الخلف^(٣).

ويذكر افلاطون باستمرار مع مانين في موضوعين: نظرية المعرفة باعتبارها تذكر ونظرية المثل وما تدل عليه من صور مفارقة. ومانين هو المحاور الذي يشك وليس اسم للمحاور لأن اسم المحاور مشتق من اسم المحاور. وقد حل افلاطون شك مانين بجعله للعلم تذكراً ومن أرسطو بآبئات المعرفة الحسية. فالمطلوب معلوم من قبل، ولا يمكن طلب معرفة المجهول. كل علم معلوم من قبل بالقوة قبل أن يصبح معلوماً بالفعل. ومثل افلاطون ليست ضرورية للبرهان. فأرسطو ناقد لافلاطون، وابن رشد مع أرسطو. الطبيعة في الصورة خارج المحسوسات. وبالتالي يجمع ابن رشد مثل الفارابي من قبل بين رأيي الحكيمين. كلاهما مطلبان إنسانيان^(٤). وقد ذكر أفلوخرسيوس مرتين كمثال على

(١) السابق ص ٢٣١/٢٧١/٢٢٣.

(٢) السابق ص ١٦٦/٢٣٩/٢٧١.

(٣) السابق ص ١٦٦/٢٣٩/٢٧١.

(٤) السابق ص ١٧٣/١٧٧/٣٢٠-٤٥٢، وقد ذكر مقررات مرة واحدة بدون دلالة تذكر.

الاسباب البعيدة على جهة التعقق والاستغراق فى بيان الشئ مثل عدم وجود موسيقى فى بلاد الصقلية. كما ذكر بروسن مرتين، واحدة فى نص ارسطو وأخرى فى تلخيص ابن رشد لاستعمال بروسن بعض مقدمات المهندسين^(١).

وقد ذكر مانن مرتين فى شرح البرهان . فالمرحلة عند ارسطو هى القابلة للتصديق وعند افلاطون تذكر. وطريق افلاطون لايحل شك مانن. ولما لم ينكر اسم مانن فى النص الارسطى حمل قول ارسطو على شك مانن اى تحقيق المناط الاصولى. وذكر افلاطون مرتين، الاول لضرب المثل بما فى العاشرة من كتابه بما كان البرهان عليه بعيداً جداً، ولا توجد مقدمات تثبت بها لو تبطل كما هو الحال فى خواص الخط الاصم. وهو مامثيره فى تلخيص الجدل بعد ذلك. والثانية تعلم المهندس من كتاب افلاطون كيف يعمل مثلث متساوى الاضلاع ولا يعرف كيف يصنعه جزئياً من خشب او نحاس. كما ذكر قلباس مرة واحدة فى نص ارسطو وذكره ابن رشد وهو اشبه بزيد وعسرو فى الاسلوب العربى. كما ذكر القماء فى الشرح فى مقابل المتكلمين من أهل ملتافى اكتفاء العقل بذاته دون حاجة إلى الحص فى حين ان القماء جعلوا الحص هو العقل نفسه. ولا فرق بينهما. فالمتكلمون عقليون. والقماء يوحون بين العقل والحص^(٢). وأخيراً يظهر لفظ "المفسرون" فى الشرح من اجل ازالة شكوكهم وتوضيح اخطائهم. فوظيفة الشرح التفصيل. كما يظهر لفظ "السوفسطائيون"، مجادلة معهم ورفض شكوكهم كما هو الحال فى نظرية العلم فى اصول الدين ورفض ابن حزم لهم فى اوائل "الفصل"، ورفض شكهم وعلمهم واقليلهم. ويتحول السوفسطائيون احياناً من فرقة يودانية إلى سوفسطائية كخط عام للفكر يقوم على الشك والمغالطة والكنب^(٣).

٢ - الموروث. ويظهر الموروث فى "شرح البرهان" لما كلفكار وتصورات أو كسماة اعلام وقرق. فالحديث عن العلم مثل علم المناطق وموضوعه ومنهجه وغيته من ارسطو ومن علماء المسلمين فى آن واحد. وهنا يتم التعشيق بين الوافد والموروث. بل ان مفهوم الشرح أو التفسير له ما يشابهه فى الموروث فى علم بأكمله هو علوم التفسير، تفسير القرآن من أوله إلى آخره، من الفاتحة حتى الناص جزءاً جزءاً، وسورة سورة، وآية آية، ما يحتاج إلى توضيح وما لا يحتاج. فنهج

(١) السابق ص ٣٥٨/٣٦٤-٣٦٥/٣٤١/٢٩٢.

(٢) السابق ص ١٦٨/١٧٣/١٧٩-١٨٠/٣٠٩/٣٧١/٣٢٤-٣٢٥/٢٢٥/٤١٧.

(٣) السابق ص ٢٧٣/١٧٧/١٧٩-١٨١/١٩٨/١٩٩/١٩٥/٢٥٩.

التفسير هو منطق الحضارة. كما أن التكوين منهج إسلامي أي للقرآن والاستنباط والتعمق وإخراج المسكوت عنه وهو موروث مطبق^(١).

وتنشأ المصطلحات الفلسفية داخل الشروح مثل سبار الذي يعنى معيار ومنه السبر عند الاصوليين. وقد يكون المصطلح إبداعاً خالصاً مثل الاقتضاب الذي يدل على أخذ المقدمات متسلسلة دون برهان^(٢). كما يظهر للتصور الهرمي للعالم في نسبة البرهان إلى سائر كتب المنطق، فالبرهان رئيس والجدل والخطابة والشعر بمثابة المرعوسين، علاقة الأعلى بالأدنى كما هو الحال عند الفارابي. فالبرهان أو القياس أعلى علم في المنطق.



وما قبله مقدمات له مثل المقولات والعبارة. وما بعده غيوب له مثل الجدل والخطابة والشعر وتغيب السفسطة. كما يتوحد القياس والبرهان.

ويغيب نقد المنطق ونقضه كما فعل الفقهاء خاصة ابن تيمية. ولا يشار إلى ابن حزم والأخذ بالظاهر في فهم نص أرسطو، أحد وسائل ابن رشد لنقد الشراح اليونان في سوء تأويلهم لأرسطو. ولا يوجد نقد داخلي للأشعرية كما هو الحال في تفسير ما بعد الطبيعة^(٣). وتغيب الأمثلة العربية كما يغيب الشعر العربي على عكس الخطابة والشعر.

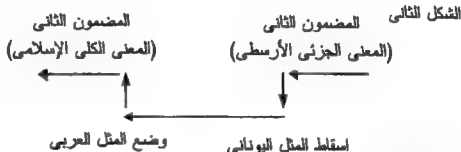
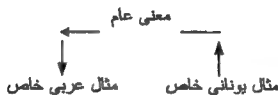
ويبدو التقابل بين الانا والآخر في "مترح البرهان" وذلك بتخصيص الآخر باليونانيين وتعميم الانا. يقارن ابن رشد بين عادة اليونانيين بوضع ماء جار ينقضي بانتضاء الخصومات وبين مسا يعالجه من الأحكام علاناً. وتبدو اللفة

(١) ويستعمل المعاصرون منهج التكوين ولم يحكم عليهم بإساءة الفهم مما يدل على المعيار المزدوج في دراسة الحضارات وليس فقط في الممارسات السياسية.

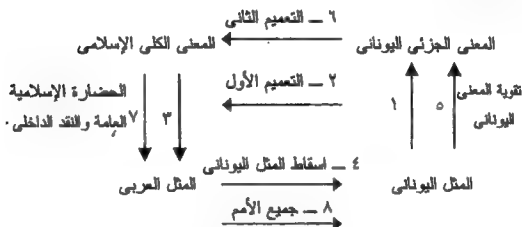
(٢) السابق ص ٣٥٨/٣٢٩/٢٤٨/١٦٣ والاقتضاب يعنى عند المعاصرين التوقف عن الحكم أو وضع الاتهام بين قوسين أو وضعها خارج دائرة الانتباه.

العربية في استعمال "ريد" كمثال لموضوع في قضية. فالمثال العربي يلاحق المثال اليوناني ويكون بديلا عنه. ويتم القياس الحضاري على النحو الآتي في ثلاثة أشكال من البسيط إلى المركب.

الشكل الأول



الشكل الثالث



فابن رشد يشرح البرهان باعتباره فقيرا وليس باعتباره شارحا، وصورته في حضارته انه الفقيه الاجل وليس الشارح الاعظم صورته عند اللاتين فهو ينتسب إلى الموروث وليس إلى الوافد^(١). ويتمثل هذا القياس الحضاري في خطوات ثلاث كما هو الحال في القياس التقليدي ولكنه انتقال من الجزء إلى الكل استقراء، ثم من الكل إلى الجزء استنباطا. فالكل هو الجامع بين الجزئين على النحو التالي:

(١) شرح البرهان ص ٣٦٥/٣٢٤/٢٤٤/٢٠٨.

١ - معنى المثل اليوناني (الجزء الآخر).

٢ - تخلصه من حضارته من اجل تعميمه (الكل).

٣ - تركيبه على الحضارة العربية الاسلامية (الجزء الأنا).

ويزداد التراكم للفلسفي في شرح البرهان^(١). ويأتى الفارابي المعلم الثاني في الصدارة ثم ابن سينا ثم ابن باجه ثم متى بن يونس والمتكلمون من كل ملتقا^(٢). ويكشف عن أثر جيل المترجمين والشرح الأوائل على فهم ارسطو في عصر ابن رشد. لذلك يتكلم عن الالتباس الذي حدث في زمانه. فابن رشد يبدأ من الحالة الراهنة في عصره لفهم كتب ارسطو. ويعيد تصحيح هذا الفهم بالعودة إلى الاصول الاولى كما هو الحال في مناهج التفسير وعلم الاصول.

لقد ظن الناس ان ما أتى به ابو نصر ناقص في ارسطو وهو موجود. فارسطو كامل لا ينقصه شيء. ويحيل ابن رشد إلى باقي اعماله المفردة العارضة ربما للموضوع وليست للشارحة له. لقد أخطأ الفارابي في اعتباره ايساغوجي جزءا من المنطق لانه جزء عام مشترك بين الحدود مع أن ايساغوجي لا ينظر في الحدود من جهة أنها موجودات بل تصورات. فابن رشد اقرب إلى ارسطو لانه لايعتبر ايساغوجي جزءا من المنطق. ايساغوجي يتعامل مع التصورات، والأجناس والانواع، وليس مع الموجودات مما يدخل على واقعة ابن رشد. اما الفارابي فقد أراد ان يصوغ اجزاء المنطق في مذهب متكامل. فأدخل ايساغوجي كتب المنطق ليقيم منطق ارسطو كاملا متكاملا. كان الفارابي ضروريا في البداية وابن رشد ضروري في النهاية. قسم الفارابي الكتاب إلى أربعة أجزاء غير ما أجمل ارسطو من اجل شرحه وبيانه كما هو الحال في المنهج الاصولي، بيان المجمل وتخصيص العام^(٣). ولا يعارض ابن رشد الفارابي على طول الخط كما يفعل في كثير من الاحيان مع ابن سينا ولكنه يستشهد به أحيانا على حسن فهمه لارسطو. ومن ثم يكون ابن رشد هو الشارح للفارابي والمراجع على فهمه وليس التابع له أو المستمد علمه منه. يستشهد به في شرحه بعبارة لارسطو تحتوى على عرض الكتاب كله. ويدرك ابن رشد للخلاف بين أرسطو والفارابي. فالفارابي يجعل القضية عامة للتصديق والتصوير

(١) يذكر الفارابي (٣٦)، وابن سينا (٩)، وابن باجه (٢)، متى بن يونس، المتكلمون من اهل ملتا (١).

(٢) شرح البرهان ص ١٥٨-١٥٩.

وارسطو يجعلها من مواد التصديق فقط وليس التصور. في هذه الحالة الشرح هو تعميم الخاص وليس تخصيص العام، الضم والتجميع وليس التفصيل والتجزئ. ويقارن أحيانا ابن رشد شرحى الفارابى وابن سينا مع ارسطو لمعرفة أيهما اصدق كما يفعل القاضى عندما يحيل النزاع بين متخصصين بالرجوع إلى الشيء ذاته. وينتهى ابن رشد بالمصالحة عن طريق الجمع بينهما، وجعلهما رأيين في موضوع واحد على جهتين مختلفتين. فالحد الاوسط للموجود الاعظم والاصغر ليس الاصغر فقط كما يريد ابن سينا او الاكبر فقط كما يريد الفارابى. فالشروح كلها ظنون ولا تطابق يقين ارسطو. وينقد ابن رشد الفارابى في أنه ليس من شرط الجنس المأخوذ في حد للمحمول الا يكون متعديا جنس الصناعة لأن ذلك غلط. فتعميم الفارابى احيانا يضر بالخاص الذى يتمسك به ابن رشد. العام للأفهام، والخاص للعلم. العام لتقديم نسق أرسطو تقديما فلسفيا، والخاص لفهمه فهما علميا. كما يخطئ الفارابى في ظاهر قوله ان المحولات في كل برهان احد صنفى العمل. فابن رشد يحترس من الحكم على الفارابى ويحكم على الظاهر في قوله، فقد يكون له تأويل اخر. وقد يوقع ابن رشد الفارابى في تناقض اذا ما جعل الفارابى كل واحد من الاسباب الاربعة تؤخذ حدودا في البراهين المطلقة وجعل في نفس الوقت الحمل البرهانى صنفين، المحولات في حدود الموضوعات، والموضوعات في حدود المحولات. والحقيقة انه لا تناقض هناك لان منطق التناقض يقوم على وضع اجزاء الكلام في مقابل بعض البرهان دون احواله إلى الواقع نفسه الذى قد يكون الكلام تصويرا لجهاته المختلفة. كما ينقد ابن رشد الفارابى في خروجه على ارسطو. فعند ارسطو ليس كل ذاتى ضروريا وعند الفارابى ليس كل ضرورى ذاتيا. والحقيقة ان الفارابى يغلب ارسطو من اجل اتعام الجزء بالكل، ورؤية الموضوع من وجهة نظر أخرى، واستبدال الموضوع بالمحمول^(١).

ان شرح الفارابى لارسطو يجعله اكثر تخصيصا من عوميته. فالمحمول الاول في البرهان لا يحمل على جنس الموضوع عند الفارابى، وعند آخرين العكس. ويحيل ابن رشد إلى باقى مؤلفات الفارابى المنطقية مثل كتاب "المحمول الاول" المفقود مما يدل على ان ابن رشد يدرس الموضوعات ولا يشرح الاقوال. وان ما يعتبره ابن رشد ظنونا عند الفارابى هي محاولة من الفارابى لقراءة ارسطو من

(١) السابق ص ١٦٥-١٦٦/٢٢٠-٢٢٢/٢٢٧.

لجل الخروج من مذهبه اللفظي الظاهر إلى نسقه المعنوي العلم . يبين الفارابي
المجمل كما هو الحال في علم الأصول، ويريد ابن رشد للعود إلى الأصول وهو
منهج اصولي آخر. عند الفارابي المحمولات البرهانية بها خاص وبها ما هو غير
خاص، منها اول ومنها غير اول. في حين اشترط ارسطو للحمل الكلي في
البراهين ثم يرد ابن رشد الاعتبار للفارابي جاعلا شرط ارسطو على جهة الأفضل
لا شرطاً ضرورياً بمنهج القاضى وبطريقة المصالحة بين الخصمين^(١).

وفي كثير من الاحيان يجمع ابن رشد طريقة ارسطو وطريقة الفارابي
كوجهين مختلفين لموضوع واحد. فارسطو يمثل الأفضل، والفارابي يمثل
الضروري لتحويل حكم القيمة إلى حكم الواقع، والانتقال من الضرورة القيمة
إلى الضرورة المنطقية. وقد اكتشف ابن باجه من قبل ان قصد ارسطو وقصد
الفارابي مختلفان، فعند ارسطو الحدود بالقوة وعند الفارابي الحدود باطلاق. لذلك
اختلفت الشروط عند كل منهما، عند ارسطو على الأفضل وعند الفارابي على
الضرورة. وكان ابن رشد قد اعتقد مثل ابن باجه بالجمع بين الموقفين، ولكنه
عدل في النهاية، وفضل ارسطو على الفارابي. فقد اصاب ارسطو وأخطأ
الفارابي حرصاً على الأصول وصحة النقل والتزاماً به قبل ان يتحول إلى ابداع
عند الفارابي. كان سبب خطأ الفارابي هو تبعيته لثامسطيوس لانخاله الجنس في
العمل أي حمل الجنس على النوع وهو تناقض. وهذا هو الذي جعل الفارابي
يرسم المحمول الأول بخلاف ارسطو. كما اخطأ الفارابي في اطلاق المقيد
بتعبير الاصوليين. فقد حول الموضوع البرهاني إلى لقاضي في كتابه في التحليل.
ويحول ابن رشد إلى باقي اعمال الفارابي المنطقية مما يدل مرة ثانية على انه
يدرس الموضوع ولا يشرح القول. والمناسبة عند ارسطو هي الذاتية، وعند ابني
نصر تنقسم إلى جنس الصناعة. وهذا يقوم الفارابي بتقييد المطلق وليس باطلاق
المقيد. كما يورد الفارابي احتمالات عديدة ، يسلم بوجود صناعتين نظريتين في
مطلب واحد ولا يسلم بوجود حد أوسط، وهو ما يظنه ابن رشد تناقضاً. والفارابي
لأيهم التناقض بقدر ما يهمه عرض شامل لمذهب أرسطو^(٢).

ويستعمل ابن رشد لغة الفارابي وعباراته لشرح ارسطو. فهو الموروث
الفلسفي المتراكم قبله. لا يخطؤه ابن رشد على طول الخط عناداً أو عصبية

(١) السابق من ٢٣٠-٢٣٢/٢٤٥.

(٢) السابق من ٢٣٠-٢٣٢/٢٤٥.

أوتعالماً بل يقتدره، ويعطيه مكانته وإن كان يختلف معه فى الموقف: الفارابى المؤول القارىء المبدع، وابن رشد الفقيه السلفى وأحياناً للظاهرى الباحث عن الأصول الأولى، ومع ذلك يرى ابن رشد أن للفارابى قد أخطأ فى قوله أن الجزئية لم تذكر لأنها تدخل تحت الكلية لأن ذلك يصبح فى المقدمات الجدلية كما قال أرسطو فى الجدل. فالتبس الأمر على الفارابى وخلط بين البرهان والجدل. يرفض ابن رشد تحليل الفارابى، ويعطى العلة الصحيحة. ويميز بين البرهان والجدل طبقاً للمنهج الأصولى الذى يقوم على التعليل وعلى العبر والنقسام لاقتناص العلة. كما أخطأ الفارابى فى فهمه لفظ "انتقل" بمعنى انتقال المقدمة الكبرى لأنه يسلّم أن المطلوب واحد فى الصناعتين، ولا يسلّم بأن يكون الحد الأوسط واحد فيهما. وقول أرسطو بـ"نفسه"، وشرح للفارابى يشير الشك ظاناً أن من الذاتية ما هو أعم من الصناعة، ويبدأ الفارابى مع أرسطو بجعل براهين الوجود صنفين ثم غلط فى وصف التالى لخروجه عن معنى أرسطو. الفارابى يبدأ من أرسطو ولا ينتهى إليه فى حين أن ابن رشد يبدأ من أرسطو وينتهى إليه. فهو سلفى المنهج، النص فى البداية والنهاية، ظاهرى المنحى فى فهم ظاهري قول أرسطو وظاهر قول الشراح، حنبلى الاتجاه. يريد تخلص النص الخام مما علق به من سوء تأويل الشراح، يونان ومسلمين. ويبدو أن ابن رشد راح ضحية نظرية المطابقة، أن الشرح مطابق للنص، وهو ما حاول ابن رشد القيام به فى حين أن الشرح قراءة للنص، وليس تكراراً له. ومن ثم يكون ابن رشد فى نفس الوقت الذى حاول فيه إحياء العقلانية أصبح ضحية للحرفية. وبها يكون ابن رشد الذى كان أحد أسباب النهضة الأوروبية الحديثة بداية جديدة لنهاية للفترة الأولى للحضارة الإسلامية التى بدأت بالانحلال، واستمرت عند ابن رشد، وأرخ لها ابن خلدون^(١).

وقد ذكر ابن رشد ابن سينا لاحقاً له فى تقديمه للجدل على صناعة البرهان. ولم يصب ابن سينا مرة واحدة بل أخطأ على طول الخط، وليس له أجر الاجتهاد حتى ولو أخطأ. فى حين أن الفارابى يصيب مرة ويخطئ مرات. لقد أخطأ ابن سينا فى تقديم الجدل على صناعة البرهان بينما أصاب الفارابى. والحقيقة أنه لأمجال للخطأ والصواب فى القراءات المتعددة. وليس أرسطو هو معيار الصواب والخطأ بل إعادة بنائه طبقاً لعصر مختلف وأغراض متباينة. يجعل الفارابى البرهان قمة للمنطق، والمقولات والعبارة والقياس مقدمة له

(١) السابق ص ٢٨٩/٣٠٠-٣٠١/٣٠٥/٣٦١-٣٦٢.

والقتراب منه، والجدل والمنغصطة والخطابة والشعر ابتعاد عنه. ففى حين يرى ابن سينا ان الجدل هو غياب البرهان او استعماله فى غير البرهان، ومن ثم يكون سابقا عليه وهما قراءتان مختلفتان. فلذا تبنى ابن رشد قراءة الفارابى وهى مقبولة فان ذلك لا يعنى ان قراءة ابن سينا خاطئة. وللمحد ليس علة، وجود الاعظم فى الاصغر كما يقول ابن سينا، ولا علة لوجود الاصغر كما يقول الفارابى الذى يجوز فى البراهين المطلقة التى تفيد السبب والوجود معا. خطأ ابن سينا فى انه جعل العلل بالاعراض عللا. فقد يتفق ان يكون الحد الاوسط مطولا عن الطرفين الاكبر ولكن لا يمكن للحد الاوسط فى البرهان أن يكون سببا لوجود الاكبر فى الاصغر الا بسبب يلزم ان يكون وجود احدهما سببا فى وجود الآخر^(١).

كما اشكل الامر على ابن سينا فى ربطه بين العلمين الطبيعى والالهى واعتماد الطبيعى على الهى فى حين يرى ابن رشد اعتماد الهى على الطبيعى كما هو معروف فى الأدلة على وجود المحرك الاول. وقد اثبت ابن رشد فى دراسة منفصلة خطأ اعتماد العلم الهى على نفسه، وهوة الطريق الكلى لاثبات المبدأ الاول. هنا يبدو ابن سينا أكثر مبدئية من ابن رشد لان العلم الهى قائم بذاته والطبيعى مستمد منه ولذا عليه فى حين تبدو "طبيعية" ابن رشد عندما يجعل العلم الهى قائما على الطبيعى ومستمدا منه. والحقيقة ان كليهما صحيح. فالطبيعىات بلغة العصر الهيات مقلوبة إلى اسفل كما يريد ابن رشد والالهيات طبيعىات مدفوعة إلى أعلى كما يريد ابن سينا. فابن سينا فى رأى ابن رشد شأنه دائما قلته تثبته فى حكمة على الاشياء^(٢).

كما أخطأ ابن سينا فى انكاره برهان الوجود وزعمه انه غير صحيح. فالبراهين ثلاثة اقسام. معروفة بنفسها مثل برهان الوجود الذى ينكره ابن سينا، وبرهان السبب، والبرهان المطلق. ينكر ابن سينا البرهان المعروف بنفسه ظنا انه يقوم على العرض الذاتى للموضوع من قبل سببه ومن ثم لا يفيد يقينا. فلا فرق بينه وبين المقدمات الاستقرائية التى تستوفى جميع انواع الموضوع دون أن يشعر الذهن بالتعبئة الذاتية بينها. وهنا يبدو ابن سينا أكثر ميافيزيقية من ابن رشد، وابن رشد أكثر واقعية من ابن سينا. فبرهان الوجود عند ابن سينا ليس برهانا لانه لا يستند إلى الفكر فى حين انه عند ابن رشد برهان لانه يستند إلى

(١) السابق ص ١٨٦/١٦٢-١٨٧.

(٢) السابق ص ١٦٢/٢٩٥.

الواقع. فنقد ابن سينا لبرهان الوجود مثل نقد ابن تيمية للحد أنه لا يفيد البرهان. ويرجع خطأ ابن سينا إلى خلطه بين اليقين كفعل من افعال الشعور والذاتيات العرضية أى علاقة الشعور بالوجود، مثل يقين التواتر الذى لا يعتمد على العدد المحد بل على العدد الذى به يحصل اليقين. وإذا شك ابن سينا فى سلب شيء من شيء دون وسط يقوم ابن رشد بحل هذا الشك بضرورة وجود وسط غير معروف. وهو اشكال للتوسط فى المنطق وفى الميتافيزيقا على حد سواء^(١).

وقد ذكر ابن رشد ابن باجه وهو حلقة للوصل بينه وبين الفارابى. فقد كان ابن باجه هو القاضى قبل ابن رشد. قارن بين قصدى ارسطو والفارابى. وحاول الجمع بينهما من جهة ان قصد ارسطو الحدود بالقوة وقصد الفارابى البرهان باطلاق. وهذا هو السبب فى الخلاف بينهما فى الشرط. ويعود ابن رشد إلى ما قاله ابن باجه مع مفهومي الضرورة والافضل. فارسطو عرف الافضل وسكت عن الضرورة. والفارابى عرف الضرورة وسكت عن الافضل. وكل منهما يكمل الآخر مثل الفارابى فى جمعه بين رأى الحكيمين. ومع ذلك تطور ابن رشد، وانتقل من الجمع بين رأى الحكيمين إلى تبلى رأى ارسطو ضد الفارابى. كان ابن رشد حكما فاصبح عالما. كان مبدعا فاصبح ناقلا. كان مؤولا فاصبح ظاهريا. كان فيلسوفا فاصبح فقيها، كان معتزليا فاصبح ثميريا. وكان حنفيا فاصبح حنبليا^(٢).

وقد ذكر ابن رشد "المتكلمين من أهل ملتنا" بمناسبة نقد العقل الصورى وعدم حاجته إلى الحس وهما بأن المتقدمين الاول قد انتهوا إلى ذلك مع انهم كانوا يعتقدون ان الحس هو العقل، وأنه لا فرق بين الادراك الحسى والرؤية العقلية. ويعرض ابن رشد لعلاقة العلم الطبيعى بالعلم الالهى. العلم الطبيعى جزئى والالهى كلى. والامور المفارقة يتسلمها العلم الالهى من العلم الطبيعى وعددها من العلم تعالىسى. فالعلوم تتدرج بعضها تحت بعض، من الخاص إلى العام. وقد أشكل الامر على ابن سينا عندما ظن ان صاحب العلم الطبيعى يأخذ من الالهى المادة الاولى والمبدأ الاول. فابن سينا يؤسس العلم الطبيعى على الالهى كفيلسوف اشراقى يعطى الاولوية للتوحيد. وابن رشد يؤسس الالهى على الطبيعى كما هو الحال عند المتكلمين فى دليل الحدوث بالرغم من نقد ابن رشد له ولهم. والتعالىسى وسط بين العلمين. وقد كتب ابن رشد فى ذلك مقالا منفردا يرد فيه على خطأ ابن سينا واستحالة إثبات وجود المبدأ الاول من صاحب العلم

(١) السابق ص ٣٤٨-٣٥٠.

(٢) السابق ص ٢٤١.

الالهى. فابن رشد مع أرسطو فى البدائية بالطبيعة. وابن سينا اشترقى يبدأ من الله. يبدأ ابن رشد وأرسطو من العالم إلى الله صعودا وابن سينا من الله إلى العالم نزولا. هناك تعادل بين الطبيعيات والرياضيات والالهيات. فالطبيعى يعطى الرياضى ان هناك موجودات مفارقة، والرياضى يعدها، والالهى ينظر فى جواهرها. الالهيات انز نهاية الطبيعيات ومرجعها. والسؤال الغائب هو هل هناك تعاون بين المنطق من ناحية وبين الطبيعيات والالهيات من ناحية اخرى؟ هل هناك اصل وفرع بين المنطق من ناحية والطبيعيات والالهيات من ناحية اخرى؟ هل العقل والطبيعة ذوا بناء واحد يسقط على الله ويرمز له به؟^(١).

ويأخذ ابن رشد للمنظرات الفقهية كنموذج على الخصومات أى المخاطبة التى تكون بالمنطق إلى ما لانهاية. لذلك وضع الفقهاء ثوابت محددة للمعادنات لا يتجاوزونها بينما وضع اليونان ماء جاريا تنقضى الخصومات بانقضائها. وقد وضعت الأجال فى الاحكام لهذا المعنى: فالعلوم الاسلامية احد مواطن التعشيق بين الوفاء والموروث، بين عندنا وعندهم^(٢).

وتظهر العبارات الدينية فى اول الشرح وآخره، البسملات والحمدلات والصلوات على جميع الانبياء سواء من المؤلف أو الناسخ أو القارئ أو المالك. وقد تظهر البسملة والحمدلة فى بداية ونهاية كل مقال. ويطلب الناسخ للمؤلف الرضوان من الله مستعينا بالله عز وجل وسائلا التوفيق والتيسيد. كما تظهر عبارات المشيئة الالهية مثل "ان شاء الله". ولا تظهر لمصوص قرآنية كما ظهرت فى جوامع ما بعد الطبيعة باستثناء "اللهم" كاسلوب عربى. كما تسدل الخواتيم على الحالة العامة للناسخ حالته النفسية وموقعه الجغرافى. اذ لا يكتفى الناسخ بالتدخل لتقيطع للكلام ويدنه يقال الفقيه الأجل كأنه يتعامل مع نص مغاير، واضعاً نص ابن رشد بين قوسين بل انه يسمي نفسه ويدعو لنفسه بالكلمة من الأسر. فقد كان يشغل وقته بالعلم وهو أسير فى أيدي العدو الخارجى أو الامير الداخلى. وتنتهى الخاتمة بالملكية الشرعية للكتاب لاسرة يهودية اسبانية بدليل ان ابن رشد نفسه يقص طرفا من حياته، فلا فرق بين المسيرة الذاتية وعلمها^(٣).

(١) السابق ص ٤١٧/٢٨٥/٢٩٨/٣٦٩.

(٢) السابق ص ٣١٥.

(٣) السابق ص ١٦٦/١٦٧/٢٠٣/١٥٧/٦٧/٤٨٥-٣٩/٤٨٦. هو عبد الكبير بن عبد الحق بن عبد الكبير الخافقى الاشبلى فك الله اسره. ويصف ابن رشد موقعا محليا فى الزرافة وسفره إلى البلاد الجنوبية فلم تعد بلاد اليونان هى الجغرافيا بل بلاد الاندلس.

سلاما: تفسير ما بعد الطبيعة (ابن رشد)

١ - للنص والترجمة: هو شرح اى من النوع الاول بالرغم من استعمال ابن رشد لفظ "تفسير" ربما تأثرا بمصطلح الموروث، علوم التفسير خاصة، وأنها تتبع نص للقاعدة، للفصل بين النص المفسر وهو القرآن والنص الشارح وهو التفسير. وهو اقرار لما ينبغي ان يكون عليه المعنى طبقا لبنية العقل وروح المذهب اكثر منه طبقا للنص المترجم^(١). وقد يكون الشرح توضيحا لمسؤول على نحو موضوعى اخبارى وليس بالضرورة تأويل وقراءة واعادة صياغة. ويذكر ارسطو بطريقتين: ارسطو وارسطوطليس على التبادل. وربما يكون الخلاف فى الشكل من اللامخ مما يدل على عدم استقرار الترجمة بالنسبة إلى الاعلام. وربما يرجع الخلاف لتصور الزائد أداة رفع تحذف حين الترجمة. ولكن مازال ارسطوطليس هو الشكل للفالب.

والترجمة العربية القديمة مفقودة. ولا يوجد منها الا ما نقله ابن رشد فى تفسيره فصلا بين النص المشروح والنص الشارح. كل فقرة تبدأ "بقال" أو "يقول". ويذكر ابن رشد ترجمة اسحق. وربما من اللامخ. وربما كان لدى ابن رشد اكثر من ترجمة، منها ترجمة اسحق. لذلك حرص على الاحالة إلى واحدة توخيا للدقة فى تحديد النص المشروح. ويشير إلى نسخ اخرى لنفس الترجمة اولترجمات عربية اخرى. فهل كانت لديه نسخ من نفس الترجمة لم من ترجمات اخرى؟ ربما هو مجرد افتراض عقلى يساعد على فهم سبب اختلاف الشراح فى المنهج اذا استحال حل الاشكال عن طريق الفهم الخالص والتأويل. فقد يرجع اختلاف المعنى إلى اختلاف للترجمات. وقد يكون الموضوع معنويا فى الفكرة وليس كذلك فى القراءة أو فى القراءة وليس كذلك فى الفكرة. كما يشير ابن رشد إلى نظيف بن اعين. فهل هو مترجم أو نامخ لم مصحح؟ ويبين ان سبب سوء الفهم انما يرجع إلى نقص فى الترجمة عندما يجد ارسطو يمدد المقالات ويذكرها الا البعض منها أو أنه يعد بذكر شيء ولا يذكره نصيانا أو خطأ. وكيف يسمى الحكيم؟ الاحتمال الاقرب هو نقص للترجمة سواء من اللامخ أو اضرارها بسبب التآكل والبلى أو نحو الخطوط بفعل الزمن. وروح الامانة العلمية اذا ما استقصى على ابن رشد اختيار احدى الترجمتين يذكرهما معا بالرغم من صعوبة فهم الترجمتين. واحيانا يصحح الترجمة أو النسخة بفهمه للنص ويقترح زيادة أو نقصانا عليها حتى يصحح

(١) ج١ - ١٧٨/١٨١/١٩٠ (كتبتنا بالصفحة دون الجزء لأن الترقيم مستمر فى الاجزاء الثلاثة).

للمعنى. وهو ما يعادل النقل للمعنى عند الاصوليين والمحدثين. بل يشعر ابن رشد بكمال النص وتامه اذا ما افاد المعنى^(١).

ويستعمل ابن رشد للترجمة والنسخة على التبادل دون تمييز دقيق بينهما. فالترجمة من بين ترجمات عديدة ، والنسخ من ترجمة واحدة. ويذكر اسم المترجم اسبق وترجمة أخرى مخالفة فيها قول زائد يذكره من أوله إلى آخره حتى يشرح نص ارسطو بالكامل. وقد طبعت هذه الزيادة بخط صغير على هامش أعلى يمين الصفحة. قد تكون من ابن رشد أو من الناسخ أو من المصحح والمراجع^(٢). ويوحى بالنقص عدم اتصال الكلام بوجود بياض بالنسخة ومحاولة اكماله من نسخة أخرى. يشعر ابن رشد بنقص الوثيقة التاريخية فكريا وبضرورة اكمالها. يتعامل تاريخيا مع النص فان استعصى اكمله بالفكر. اتصال للكلام إذن هو السبيل لاتصال النص. وهذه المشكلة، تعدد النسخ، موجودة في النص اليوناني نفسه، يشير إليها الاسكندر. وربما عذر ذلك المترجم العربي. ويعارض ابن رشد حكم الاسكندر في المقارنة بين النسخ اذ يعتبر الاسكندر ان للنسخة الاولى الاجود طبقا للشكل بينما يعتبر ابن رشد ان النسخة الثالثة اجود طبقا لمضمون النسخة وغرض المقال. فالفكر لحد مصادر التوثيق. كما يرجع النص المختلط بكلام الاسكندر مغرقا بين النص والشرح ومراجعة النص على ترجمة اخرى لئلا يفتن وكأننا في موضوع للتعارض والتراجع في علم الاصول. ويذكر اختلافات النص اليوناني. فهل راجع على الاصل اليوناني؟ وهل كان يعرف اليونانية؟ وهي الرومية لم أن هذه المعلومات من للترجمة العربية ونسخها المختلفة^(٣).

لنص اذن وثيقة تاريخية. ومهمة ابن رشد ليست فقط شرحها بل ضبط صحتها وكأننا في القرآن في النقل الكتابي او مع الحديث في النقل الشفاهي في حضرة اهم ما يميزها ابداع وجوه النقل . كيف اذن تخطط هذه الحضرة بين ارسطو والفولطين خلطا تاريخيا بين النصوص وليس اكمالا ذهنيا للمذهب؟ ان مهمة ابن رشد هي التعرف على الخلط بين النصوص من اجل التمييز بينها. ويشعر في كثير

(١) السابق ص ١٦٤/٧٠٥.

(٢) السابق ص ١٩٧/٥٠٠/٨٤٤/١١٢١/٥٦/٤٩٦/٦٥٣/٢٠٠/٤٦٧/٤٦٦/٤٦٩/١٠٤/٨٤٩/٥٦٣/١٢١٩/١٤٦٤.

(٣) السابق ص ١٤١٨/١٤٢٦/١٥٤٥/٥٠/٧٢/٥٨/٦٦/١٣٩/١٤٢/٤٢١/٤٤٢/٤٦٦/٤٨٩/١٥٣٧/٩٤٨.

من الأحيان أن بعض النصوص المنسوبة إلى أرسطو ليست له حرصاً على النسبة الصحيحة للنصوص إلى مؤلفيها. وهذا هو الذى أدى به إلى اكتشاف أن أثولوجيا أرسطوطاليس ليست له اختلاف روحها عن روح نصوص أرسطو الصحيحة بل للشيخ اليوناني الطوطيين قبل الاستشراق الغربي الذى استأثر بالنقد التاريخي للنصوص في عصوره الحديثة استيعاباً لاجتهادات القدماء^(١). والطبعة الحالية للتفسير طبعة علمية موثقة بطريق الاستشراق لخدمته مع حالات إلى اللاتينية والعبرية وكذلك الأصل والترجمة العربية هي الفرع مع رصد أكبر قدر ممكن من الاختلافات بين المخطوطات بلا دلالات تذكر ودون ضبط لأسماء الاعلام أو تصحيح نطقها أو التصريف بها مع اعتماد على الطبعة اليونانية الحديثة للنص اليوناني (بيكر) وطبع الكتب من اليسار إلى اليمين أسوة باللغات الأجنبية مع خط نسخ عربي لتحديد بداية النص الشارح والمشروح بالرغم من أن قال أرسطو "تبدو مرة مينا ومرة يسارا أسوة بطبعات النصوص المقدمة. وأحياناً تطبع بعض العبارات بالرقعة لأنها ربما بلون آخر في المخطوط، والعنوين الإضافية بين قوسين من الناشر فلم يعرف للقدماء ذلك. ويوضع أحياناً الجهاز النقدي وسط الصفحة^(٢)."

والتفسير مقسم إلى مقالات مثل نص أرسطو. وليس لكل مقال وحدته كما هو الحال في كتب المنطق والطبيعة. إن ذلك ضمنت الأفعال القول فيها مرة واحدة مع منطق الاستدلال والوائد والموروث وكان كتاب ما بعد الطبيعة كتاب واحد غير مقسم إلى مقالات والا تحول إلى أحد عشرة مقالة. ولما كان الكتاب مقسماً طبقاً للحروف اليونانية حاولت الترجمة إيجاد ما يقابلها في الحروف العربية مع تردد بين الحروف والأعداد لدرجة وقوع عدم تطابق بين نظام الحروف والنظام العددي، مع حذف مقالات الميم والنون والكاف طبقاً للاسكندر. ويصعب تقابل الحروف بين اللغتين العربية واليونانية للتردد بين الترتيب والصوت.

ويصعب تطبيق تحليل النص على نحو دقيق خاصة فيما يتعلق بأسماء الاعلام الموجودة أو الغائبة بين النص والشرح في كل الكتاب بل في كل فقرة. فالنص للشارح قد يزيد أسماء اعلام ليست في النص للمشروح، وقد يسقط أسماء أخرى في النص للمشروح طبقاً لجدل العموم والخصوص.

(١) تفسير ص ٤٧٢/٤٢٠-٤٢١.

(٢) ابن رشد: تفسير مبادئ الطبيعة، تحقيق الأب بويج. بيروت ١٩٦٧.

ويشير ابن رشد إلى مضمون المقالات المحذوفة، والثانية عشرة والثالثة عشرة وكأنهما موجودتان مع فحص مضمونهما مثل الاشياء التي قالها القدماء في طبائع الجواهر^(١).

ومع ذلك ظل عنوان الكتاب هو "ما بعد الطبيعة" وليس "الالهيات" حرصا على دقة الترجمة ودون ايجاء لفظ اخر بمضمون لا يوحي به اللفظ الاول.

١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠		
α	A	B	Γ	Δ	E	Z	H	θ	I	Λ	الحروف اليونانية
الألف الصغرى	الألف الكبرى	الباء	الجيم	الدال	الهاء	الزاي	الحاء	طاء	ياء	لام	عناوين ابن رشد
							١١	١٢	١٣	١٤	
							K		M	N	المحذوف

ويحتوى الشرح على إحدى عشرة مقالة كل منها المرسومة من الرسم أو الموسومة من الاسم بالحرف اليوناني نقولا إلى العربية على النحو الآتي:

١ - الألف الصغرى. وهنا يعادل الشرح النص.

٢ - الألف الكبرى: مع ذكر نظيف بن أعين، مترجما أو مصححا لونسخا. وهي مقالة تاريخية لارسطو مؤرخا للفلسفة اليونانية، وابن رشد مؤرخا للفلسفة الإسلامية. وغابت الدلالة الداخلية بعد ان كانت قوية في البدلية في الألف الصغرى.

٣ - الباء. ليس لها أية دلالة داخلية كما كانت الألف الصغرى أوقوية ثم ضعفت كما كانت الألف الكبرى. مازال الشرح مجرد عرض تاريخي دون نقل حضارى.

٤ - الجيم: وهى اقرب إلى العرض التحليلى لا واحدة ولا منقولة من الموروث. مجرد تمرين وتدخل بين لغة المنطق والمعرفة، وهى لغة ما بعد الطبيعة. تظل الدلالة غائبة بالرغم من إمكانية دلالة لكثير فى ما بعد الطبيعة عن المنطق والطبيعة. والدلالة الأكبر فى النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة أى فى الميدان الإنساني الذى اختار الوحى مخاطبته. دلالاتها يمكن إيجادها عن طريق المنطق وتحليل القضايا التى يكون فيها الله موضوعا. وتسمى لهيات نظرا لصلته بالعاشق

بالمعشوق، الوافد بالموروث. وربما كان غياب الدلالة في نص أرسطو ذاته^(١). فالعقل والطبيعة مازالا يترددان دون أن يضيف إليهما أين رشد الوحى حتى تثبثق للدلالة.

٥ - الدال: بالرغم من تقطيع النص فى موضوعات فرعية إلا أن الدلالة مازالت غائبة. ولايوجد مسار فكرى، وقرب إلى الشرح بمعنى القول الشارح لفظا بلفظ، وعجالة بجارة، مثل شروح القرون المتأخرة فى عصر الشروح والمخصصات. لذلك ظل عقليا صرفا، سطحيًا طويلا. لنقل الحضارى فيه قليل باستثناء بعض النقل اللغوى، ربما لأن الموضوع لا يتحمل إلا ذلك.

٦ - الهاء: مقالة صغيرة، ولغدها قليل وموروثها غائب. ليس بها أى شئ دال فى أى اتجاه. موضوعها الرئيسى صلة للطمين الطبيعى وما بعد الطبيعى (التعاليمى)، وأن الطبيعى نظر وعمل (صناعة)، وموضوع الهوية المطلقة.

٧ - الزاى: وهى تصوير المقالة السابعة دون ذكر اسم الزاى وكأن العلم يبدأ من هنا، والمقالات الست السابقة كانت مجرد مقدمات لغوية منطقية^(٢). ومازال التركيب على الوافد وعلى الموروث قليلا. وتظل المقالة تحليلا عقليا مجردا خالصا بلا دلالة حضارية كبيرة باستثناء تكوين موضوع تقدمه المعرفة عند اليونان والذى ألف فيه الكندى رسالته. ويمكن تعميق الموضوع فى النبوة والكهانة وللعرفاء وقراءة المستقبل فى الحضارة الاسلامية.

٨ - الحاء: وهى مقالة للنقل على الدخول فيها قليل بالرغم من إمكانيات ذلك.

٩ - التاء: وليس لها اسم حرف (الطاء)، وهى مقالة غير دالة على الوافد ولا على الموروث.

١٠ - الماشرة: وليس لها اسم حرف (الياء) وهى مقالة تحيل أرسطو إلى نفسه فى نصه، تفسر أرسطو بأرسطو دون دلالة كبرة على الوافد أو للموروث.

١١ - اللام: وهى أطول المقالات واغناها وأدناها. وتبدو المقالات العشر السابقة مجرد مقدمات لها مثل كل كتب للمنطق السابقة على البرهان مقدمات له.

(١) "وقد استرحنا من هذا القول الذى لايجصر شيئا ويمنع العقل أن يجد شيئا، تفسير من ٣٩٨.

(٢) هذه المقالة هى أول مقالة يفحص فيها عن أنواع الموجود المقصود بالفحص عنها أولا فى

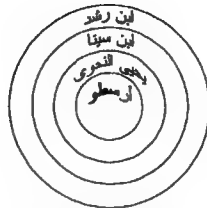
هذا العلم "ج" الزاى ص ٦٤٤. وتشبه المادة ما هو موجود عند تفتيشين فى الفلسفة الغربية المعاصرة.

فالإمام برهان الميتافيزيقا كما أن البرهان لام المنطق. وبالنسبة للطبيعيات البداية بالسماع الطبيعي وللنهاية بالنفس كوسيط بين الطبيعيات والالهيات. ويفسر ابن رشد الجزء بالكل، ويعود على بدأ بالرجوع إلى المقالات العشر الأولى كلها. ومثل الفارابي يحدد غرض أرسطو فيما بعد الطبيعية. مقالة مقالة، في عرض سهل واضح، وروية شاملة واحدة. نصوصها قصيرة نظرا لأن النص كله دال. فقد غابت معظم الدلالات في المقالات العشر الأولى وتم اختزالها حتى صبت كلها في المقالة الأخيرة، يصبح النص دالا كلما اقترب من البؤرة (الله)، مركز الحضارة الجديدة ومقصدها الأول. وهي قصيرة حتى يسهل قضمها ومضغها وابتلاعها خاصة وأنها دسمة للدلالات. عيبها فقط الدخول في موضوع الأفلاك، نقطة الضعف في الهيات الحكماء. تظهر للدلالة باستمرار نظرا لكثرة التدخل بين الوافد والموروث، بين العاشق والمشوق في وحدت صغيرة حتى يسهل إعادة بنائها هضما وتمثلا وإخراجا. وأحيانا يصل تقطيع للنص إلى عبارة واحدة. ومع ذلك تظل المقالة أقل نقلا على الدخول نظرا لحضور الوافد وتصدره على الموروث. ونظرا لدلالاتها الواضحة سمي للعلم كله "ما بعد الطبيعة" و"الالهيات" من أخوان الصفا وابن سينا مع أن موضوعها ليس الله بل الطبيعيات المثالية المجردة، وبداية تدخل الانسانيات في قياس الغائب على المشاهد أو بداية الاثرائيات في نظرية الاتصال، وبداية الاغتراب في الالهيات عن الطبيعيات والمنطق.

ويستعمل ابن رشد تعبیر هذا الرجل اشارة إلى ثامسطيوس. وهو نفس للتعبير الذي يخصه ابن رشد لابن سينا تقريبا من شأنه. ويطلق أيضا على انقسمندروس. وإذا اختلف الاسكندر واثامسطيوس فإن الاسكندر على حق، السابق في الزمان أو الأكثر موضوعية في أرسطو والأقل افلاطونية، والأكثر عقلانية ونزاهة وحيادا. وإذا اختلف الاسكندر وأرسطو فأرسطو على حق طبقا لمنهج الاصوليين في التعارض والتراجع، والأولوية للنص المتقدم في الزمان على ماهو معروف في النسخ والنموخ. وكلما كثر الشرح اليونان كثرت تدخل ابن رشد وأصبح النص منفتحاً على الخارج. ويمكن دراسة مقالة السلام عرضيا ابتداء من نص أرسطو وشرح الاسكندر وشرح ثامسطيوس ثم شرح ابن رشد في دائرة اليونان. ويمكن أيضا دراسته مع شرح يحيى النحوى وابن سينا وابن رشد في دائرة المسلمين على النحو الآتي:



الدائرة اليونانية



الدائرة الإسلامية

فابن رشد هو للقاسم المشترك بين الدائرتين اليونانية والإسلامية. هو الذى يجمع بين الشراح اليونان والشراح المسلمين^(١).

والسؤال الآن؟ لم بدأ ابن رشد بشرح الإسكندر وليس بنص أرسطو، بأرسطو مشروحا من خلال الإسكندر؟ يشرح ابن رشد شرح الإسكندر لأرسطو مما يزيد الشرح صعوبة. فقد أصبح على مستويات ثلاثة وليس فقد على مستويين. فإذا كان الباحث الآن على مستوى رابع وكان الواقع فى العالم الخارجى على مستوى خامس تحدثت المستويات للرؤية، واختلفت بين التكبير والتصغير وكذلك فى علم الهارموني بتداخل الاصوات فى اللحن الواحد. فهل كان للإسكندر كل هذا الحضور الشارح؟ ولماذا الإسكندر بالذات وليس ثامسبتيوس؟ هل لأنه أكثر موضوعية أو إلهية أو أقرب إلى أرسطو فى التاريخ من ثامسبتيوس؟ (القرن الثانى فى مقابل القرن الرابع للميلاد). ولماذا هذا المقال بالذات بتوسط الشراح اليونان دون شرح مباشر لأرسطو؟ هل لأن السلام تتعلق بالالهيات؟ ولم الاعتماد على اليوناني؟ هل لأهميته أو لحلم الثقة بالنفس لم للتخفى وراءه لم لحضوره التاريخى الذى يكاد يعطى نص أرسطو الاصلى كما يحدث فى كثير من الحضارات النصية^(٢)؟ وهل هو نص الإسكندر حرفيا لم قراءة ابن رشد له؟ ألم يكن باستقاعة ابن رشد الدخول مباشرة فى شرح أرسطو دون توسط الإسكندر؟ هل قام بذلك ثقة لم احتراماً للشارح؟ وهل فى نص أرسطو ما يخشى منه، الغلام يتجنب ابن رشد السير عليها؟ ولخيرا لماذا بدأ ابن رشد هذه المرة بالشارح دون النص الأرسطى

(١) تفسير ج ٣ اللام ص ١٤٤٥/١٤١٠

(٢) مثل غلبة التلمود والمدراش والمشاها على التوراة، وغلبة: أقوال آباء الكنيسة على الإنجيل، والحديث والتفسير والسيرة والفقهاء على القرآن فى الوعى الجماعى.

مباشرة في حضارة نصية تعطى الأولوية للظاهر على المؤول؟ وإذا كانت مهمة ابن رشد تخطيط أرسطو من برائن لأشراح فكيف هذه المرة يوضع نفسه في هذه البرائن؟ في النهاية ابن رشد هو لقاضي الحضيف ويقوم الاسكندر بدور المحضر. يصحح الوقائع ثم في النهاية يصدر الحكم.

وبتحليل افعال القول في المقالات احد عشرة كلها يمكن الانتهاء إلى النتائج الآتية:

١ - فعل "يريد" هو الذي له الصدارة في المقالات كلها أي ابن رشد يتعامل مع نص أرسطو تعاملًا إراديًا، يريد أن يعرف ماذا يريد أرسطو أي قصده وغايته. فالمعرفة فعل من أفعال الإرادة. المعنى هو إرادة المعنى وليس للقول. والإرادة قصد وغاية وغرض^(١). وأحيانًا أراد في الماضي وهو الأقل.

٢ - فعل "القول" كاسم قبل للفعل أي مع التصورات والصياغات والموضوعات وليس مع الأقوال والعبارات والألفاظ^(٢).

٣ - فعل "قال" أرسطو أو "قال" فقط دون أرسطو. وأحيانًا يكون للقول مستقلاً عن الضمير "قوله" مما يدل على استقلال القولين عن القائل^(٣). واعتبار تراث أرسطو تراثًا فلسفيًا ماضيًا.

٤ - "يقول" في المضارع تدل على الحقيقة أكثر مما تدل على الماضي، على البنية وليس على التاريخ. وتشير إلى الحقائق المستقلة عن أرسطو التي يدركها العقل العام بصرف النظر عن الوعي التاريخي لحضارة بعينها^(٤).

٥ - "يعنى" تدل على التوجه نحو المعنى وليس للغة، على الفكر وليس للغة أو "أي" وتعني إعادة صياغة عبارة أرسطو بطريقة أوضح^(٥).

(١) فعل يريد الثانية (١٥٦)، الثالثة (٢٢٥)، الرابعة (٣٧٨)، الخامسة (٤٢٣)، السابعة (٥٥٤)، الثامنة (١٦١)، التاسعة (٥٦٧)، العاشرة (٣٤٢)، أراد، الخامسة (٣).

(٢) اسم القول، الثانية (١١٢)، الثالثة (٤٧)، الرابعة (٩٣)، الخامسة (١٤٠)، السابعة (٧١)، الثامنة (٦٦)، التاسعة (١١٢)، العاشرة (٢٣٦).

(٣) قال أرسطو، الأولى (١٦)، الثانية (١٧٠)، الثالثة (٢٣١)، الرابعة (٣٢٣)، الخامسة (٧٥)، السابعة (٣٩٩)، الثامنة (١١٩)، التاسعة (١٨٦)، العاشرة (٢٧٢)، الحادية عشرة (٥٢٩).

(٤) يقول: الثانية (١٢)، الرابعة (٤)، الخامسة (٤)، السابعة (٦)، الثامنة (٢)، العاشرة (٨).

(٥) يعني: أي: الثانية (٧)، الثالثة (٩)، الرابعة (٦)، الخامسة (٧)، السابعة (٢٢)، الثامنة (٧)، التاسعة (٥)، العاشرة (١٨).

٦ - أدوات الشرط مثل *إن*، إذا، أسلوب إسلامي يضع احتمالات متعددة للمعنى، ويتخيل مسبباً الاعتراض والرد عليه^(١).

أما الأفعال في الحادية عشر فإنها أكثر تفصيلاً. إذ لا يتجاوز فعل القول ومشتقاته ثلثي الفقرات بالرغم من كثرة مشتقات القول إلى أكثر من ثلاثين شكلاً، مجموعها يقارب الالفين. في حين تتجاوز أفعال الشعور المعرفي مثل *نظر*، *بين*، *فحص*، *سأل*، *تعلم*، *ظن* أفعال القول. وتدل كثرة الجمل الاسمية على التوجه إلى الموضوعات مباشرة. كما تدل أفعال أخرى على الغرض والغاية والقصد وليس العبارة والقول. وتشير أفعال إلى مسار الفكر مثل *ابتدأ*، *انتهى*، *فرغ*، *تم*، *انتقل*، مما يدل على تتبع ابن رشد لمسار فكره لرسطو واستدلالاته. كما تدل على ذلك أفعال ابن رشد نفسه مثل *فلنشرح*، *نجد*، *نفحص*. وتظهر أدوات الشرط وحروف العطف والأفعال الناسخة وحروف الجر وواو القسم لتدل على ربط الفكر في وحدة عضوية وروية شاملة. وتشير أفعال الوجود مثل *"يلبى"*، *"يجب"* على الشرع المعيارى، سلباً أم إيجاباً، وبيان الأخطاء، وإصدار الأحكام.

ويظهر التقابل بين *الإن* والآخر في أفعال القول والتمايز بين المجتمعين مما يدل على وعي شديد بالفصل بين النص المشروح والنص الشارح. وتخلو بعض المقالات من أفعال القول مثل مقالة *الهاء*. وقد تظهر مرة في أول المقال مثل مقال *الزاي*.

وعلاقة النصين الكمية هي أن النص الشارح في المتوسط يعادل ثلاثة أضعاف النص المشروح. وذلك يدل على أن الشرح ليس مجرد شرح لفظي بل هو تناول الموضوع نفسه وإعادة دراسته بحيث يكون للنص المشروح مجرد البداية للتاريخية. تراث السابقين من أجل تطويره بعد مراجعته ثم الإضافة إليه. بين أعلى نسبة وهي المنس والقلها وهي المعاواة الكمية بين النصين لم يحدث في أية فقرة لو مقالة أن كان النص المشروح أكبر من النص الشارح لأنه في هذه الحالة يصبح تلخيصاً لا شرحاً. للنص المشروح ما هو البداية لتأليف غير مباشر. لا يوجد نص مشروح بلا نص شارح، ولا يوجد نص شارح بلا نص مشروح. وأعلى النسب بين المشروح والشارح ١:٥٩ في مقالة *اللام* مما يدل

(١) مثل: ثم قال، فهذا قولنا في أقوالهم، ولما صار قولهم على هذه الحال، يريد فهد هي أقوالنا التي نقولها جد ص ٤٥٢.

على بزوغ التأليف المستقل. ويبدأ ابن رشد أحيانا بالشرح وليس بالنص. فالنص داخل الشرح كما أن الشرح داخل النص. وفي هذه الحالة يكون الشرح هو الأساس والنص هو الفرع. النص هو الذي يشرح للشرح وليس الشرح هو الذي يشرح النص. وهذا التقطيع للنص أرسطو أشبهه بعملية المونتاج حيث يقول "المونتير" ما يشاء بصرف النظر عن القصة والسيناريو والمخرج والممثل بل والمشاهد أي للجمهور. فالمونتير هو الذي يجعل الفيلم يقول ما يشاء. فهو الموحى بالمعنى، والموجه للقصد^(١).

ويهدف التفسير إلى البيان والإيضاح والقصد والعموم والمعيار والاستدلال والتحليل. فالشرح هو وسيلة للإيضاح. وقد لا يكون الأمر في حاجة إلى إيضاح عندما يكون بيننا بنفسه، مفهوماً أو معروفاً بذاته. وقد يكون المعلوم بنفسه باطلاً سابقاً وليس بالضرورة صحيحاً مقبولاً^(٢). ويزول الغموض بإزالة الشكوك كما هو واضح في المقالة الثالثة في توضيح الغموض والانتقال من الشك إلى اليقين^(٣). فإن لم يكن الفكر واضحاً وكان غامضاً فإنه يكون في حاجة إلى بيان. وأفعال البيان هي أكثر الأفعال استعمالاً في الشروح بل وفي التلاخيص والوجوه في الأزمنة الثلاثة مما يبين أن فعل البيان مستمر في مسار الفكر من

(١) في المقالة الأولى (١٦ فقرة)، اعطى نسبة ٦:١ (مرتنان)، فلها ١:١ (مرتنان من ١٦ فقرة)، المعدل ٣:١ لمرتنان أو ٤:١ (مرتنان).

المقالة الثانية (٥١ فقرة)، اعطى نسبة ٩:١ (١)، ٧:١ (١)، ٦:١ (١)، ٥:١ (١)، ٤:١ (٢)، ٣:١ (١١) ومرة واحدة النص للمشرح كبر من الشرح بنسبة ١:٢.

المقالة الثالثة (٢٠)، الغالب على النسب ٣:١ (١١)، ٤:١ (٣)، ٥:١ (٢)، ٦:١ (١).

المقالة الرابعة (٢٩) النسبة كالأولى ٤:١ (١٢)، ٣:١ (١١) واعطى نسبة ٦:١ (٢) ثم ٥:١ (٢) والابن ١:١ (٢).

المقالة الخامسة (٣٥) النسب كالأولى ٤:١ (١٨)، ٣:١ (١١)، ٢:١ (١)، ١:١ (١).

المقالة السادسة (٨) النسبة الثلاثة ٥:١ (٣)، ٤:١ (٢)، ٣:١ (٣).

المقالة السابعة (٦٠) للنسب الشائعة ٤:١ (٢٧)، ٥:١ (١١)، ٦:١ (٧)، ٨:١ (٢).

المقالة الثامنة (١٦) النسبة ٤:١ (٥)، ٥:١ (٣)، ٦:١ (٢).

المقالة التاسعة (٢٢) النسبة ٤:١ (١٠)، ٥:١ (٨)، ٦:١ (٢)، ٧:١ (١)، ٨:١ (١).

المقالة العاشرة (٢٢) النسبة ٤:١ (١٧)، ٥:١ (٦)، ٦:١ (٢)، ٧:١ (١).

المقالة الحادية عشرة (٥٧). النسبة ٤:١ (٩)، ٥:١ (٨)، ٦:١ (١)، ٨:١ (٤)، ٩:١ (٤)، ١٠:١ (١١).

٦:١ (٣)، ١٢:١ (٣)، ١٩:١ (٣)، ٢٠:١ (٣)، ٢:١ (٢)، ٣:١ (٢)، ١١:١ (٢)، ٢١:١ (١).

(٢) تفسير ص ١٠/١٢/١٠٨/١٩٥/٢٠٨/٢٩٥/١٤/١٧/١٧/٥٣.

(٣) السابق ص ١٧٠/١٧١/٣٢٤.

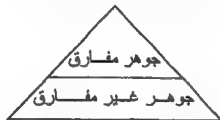
السابق إلى اللاحق. وقد يكون البيان بالاستقراء أى بالاحصاء المعنوى حتى تصل للقرائن إلى حد اعطاء اليقين وان لم يكن احصاء كاملا، وهو مسأله استعماله من قبل فى السماع الطبيعى. فكما ان لأرسطو وحدة للموضوع فلان له ايضا وحدة للمنهج الذى يكشفه ابن رشد فى البيان. وهو استقراء أصولى عرضه ابن حزم قبله والشاطبى بعده^(١). وقد يكون البيان نظرية فى الاستدلال فى صيغة "لما تبين ... فانه يتبين" وكان البيان وضوح مثال من بيان إلى بيان، ومن وضوح إلى وضوح، من الفعل الماضى كما بينا "إلى المضارع يتبين" إلى المستقبل "سنبين"^(٢).

والتوجه نحو المعنى هو توجه نحو القصد. فالمعنى قصد فى شعور ارسطو. والقصد هو المعنى للكلى، هو حركة الشعور نحو الهدف النهائى. ليس المعنى تصورا منطقيا أو رمزا رياضيا بل هو "اتجاه للشعور نحو". لكل مقالة غاية وهدف وقصد. ويكون مجموع هذه المقاصد المقصد الكلى لكتاب ما بعد الطبيعة. ويحدد القصد الكلى العام للعلم المقاصد للجزئية لكل مقالة. فاذا كان القصد الكلى العلم للنظرى الحق المطلق فانه فى الألف الصغرى بداية تحقق هذا القصد بداية بالامور العامة. بيان القصد هو جزء من البيان العام وفعل الايضاح. لذلك يتم التعبير عن القصد بلفظ البيان. وقد يكون القصد هو ادخال الجزء فى الكل، وتركيب الموضوع ولم اجزائه معا من السابق إلى اللاحق. ويتم الاعلان عن القصد فى اول المقالة وفى آخرها، إعلانا لها فى البداية وتحقيقا لها فى النهاية. وترتبط المقاصد بعضها ببعض لتحقيق القصد الكلى للعلم. ثم يفصل الغرض بعد ذلك قصدا قصدا. والغرض فى نص ارسطو، ويفتح به المقال. ويدركه ابن رشد ويفتح به شرحه من أجل تجميع العناصر كلها نحو القصد الاول. وقد يكون المقال متعدد المقاصد، القصد الاول والمقاصد الثانوى، الهدف الرئيسى والاهداف الفرعية. وبالتالي يكون هدف الشرح احضار الاجزاء الى الكل الاول. وفى كل مقال ينبه ابن رشد على غرضه وغرض المقال السابق وغرض المقال اللاحق حتى تتسلسل الغايات والمقاصد نحو القصد الكلى. غرض مقالة بيان ان الفعل لفضل من القوة وهو موضوع المقالة. فلا فرق بين الغرض والموضوع. الموضوع فى الخارج هو للقصد فى الشعور. وقد يكون غرض مقال آخر لبطال الاقوال الجدلية فى هذا العلم وإثبات تناقضها من أجل

(١) السابق ص ٨٣٦/٣٢٠-٣٢١/١٠٣٠.

(٢) السابق ص ١٠٤٩/١٠٥٠/١٠٥٢/٦٤/٢٤٥/٦٨٨/٣٢٠-٣٢١.

مع مسار الفكر الارسطي، بداية ووسطا ونهاية، ملتم ومبايتم وما ميتم. ارسطو يعين، وابن رشد يكشف مضمون الاعلان. ويحدد ابن رشد المسار الفكري للمقالات الاربعة عشر كلها. المقدمات العلمية من الاولى حتى السادسة، والجواهر غير المفارقة في السابعة والثامنة، والقوة والفعل في الثامنة، والواحد والكثرة في العاشرة، والجواهر المفارقة في الحادية عشر (اللام)، والقوال القدماء في طبائع الجواهر المفارقة في الثانية عشر وللاثالث عشرة، رادا الاعتبار إلى مقال الميم والنون. وقد تم حذفهما لأنهما يحتويان على اقوال للقدماء في طبائع الجواهر المفارقة، من المترجم أولئشارح السابق وربما من النامسخ وليس من ابن رشد، وكان التاريخ يأتي في البداية وليس في النهاية. كما تم رد الاعتبار إلى مقالة الكاف السابقة على اللام لابن رشد بعد المقالات الاربعة عشرة كلها. بل ويقترح ترتيبا آخر للمقالات مثل ان تكون بداية المقالة السابقة بداية المقالة الاولى، بعيد بناء علم ما بعد الطبيعة من أسفل إلى أعلى، من الكثرة إلى الواحد، يتخللها حركة القوة والفعل على النحو الآتي^(١):



ويحدد ابن رشد الغرض من علم ما بعد الطبيعة ومنفعته وقسامه ومراتبه ونمبته إلى باقي العلوم كما هو الحال في عرض العلوم الإسلامية وكما فعل الفارابي في تحقيق غرض ارسطو في كتاب ما بعد الطبيعة وهو ترتيب ضروري نافع في تناول هذا العلم. وذلك كله من أجل التركيز وحصر الأمور في عدد محدد من القضايا وتلك مهمة للجوامع^(٢).

(١) السابق ص ٨٠ / ٢٥٨ / ٧٢٨ / ١٠٢٦ / ١٠٢٩ / ١٠٥٩ / ١٢٠٨ / ١٦٣٤ / ٢٩٤ / ٧٦٤ / ٨٤١ / ١٠٢ / ١٤٦٥ / ١٢٧٠ / ٨٠ / ١٨٣ / ٧٤١ / ٧٤٤ - ٧٤٥.

(٢) السابق ص ٢٩٧ / ١٦٣٨ / ١٦٥٣.

ومن طرق الاستدلال العبارات التي تبدأ بتعبير "لما ... كان ...". أى وضع المقدمات ثم استخراج النتائج. بعد "لما" يأتي للفعل الاول يتلوه الفعل الثانى كما هو الحال فى فعل الشرط وجواب الشرط. ومعظم افعال الشرط مثل: أخذ، ذكر، أخبر، بين، قرر، وضع، كان، عرف، حكى، اتى، فحص، عدد، فرغ، استوفى، قال، خص، فصل، شرط، سأل، لبطل، قدم، رسم، حد. ومعظم جواب الشرط اخذ، قال، شبه، استنتج، بين، اراد، ذكر. وقد يتشابه الفعلان وقد يختلفان. وقد يتفق الزمان، وهو فى الغالب الماضى، وقد يختلفان. وهو اسلوب حيثيات القاضى قبل اصدار الاحكام. ويصف ابن رشد افعال الشعور المعرفى عند ارسطو، منطقاته ونهاياته، مقدماته ونتائجه، ناظرا اليه من عل وليس من اسفل، من الداخل وليس من الخارج. لايهم مضمون العبارة بل صورة الفكر الدالة على مساره^(١). وأحيانا يضع ابن رشد جملة اعتراضية من عنده داخل نص ارسطو حتى يبين مسار الفكر ارسطى وتحولاته الرئيسية. ويقطع الشرح ويعود إلى عبارة ارسطو للاستشهاد بها. فبالرغم من ان الشرح مفصول عن النص الا ان النص فى صيغة عبارات تعاود الظهور فى الشرح كما ان الشرح فى صيغة عبارات قصيرة تعاود الظهور فى النص. فالنص ارسطى فى النهاية ليس هو القرآن الكريم. ويتحدث ابن رشد عن ارسطو باعتباره شخصا ثالثا، مغايرا، موضوعا، آخر فى مقابل الانا اول الذات. هذا التقابل بين الانا والآخر، بين الموروث والوافد هو الذى يجعل الشرح ممكنا، وضع الوافد فى اطار الموروث، ورؤية الآخر فى مرآة الانا. ووظيفة هذه الصيغة للاستدلال ضم الاجزاء كلها فى بؤرة واحدة، وتجميع اجزاء الفكر فى استدلال واحد. ولا يقطع ابن رشد بشئ. ويظل فى اطار منطق الاحتمال حتى لا يغلط الباب امام غيره من الشراح. فهو يجتهد رأيه ولكن لا يقطع به على عكس باقى الشراح الذين يتسوفون مع نص ارسطو ويضبطونه على معتقداتهم السابقة. وقد يكون الاستدلال بالنفى. ويكون فعل الشرط منفيا بـ "لم" فيكون الجواب منفيا كذلك. وأحيانا يكون الفعل منفيا والجواب مثبتا أو يكون الفعل مثبتا والجواب منفيا، بالإضافة إلى فعل الشرط المثبت والجواب المثبت، وهى الصيغة الاولى. فهذه أربعة احتمالات بين النفى والاثبات فى احكام الاستدلال. وأحيانا يكون الاستدلال بحروف العطف المنفصلة من اجل بيان الحلقة الثالثة فى مسار الفكر ومنطق

(١) مضمون الفكر هو موضوع القسم الثالث "الابداع".

الاستدلال. وأحيانا تبدأ الجملة بالنقير دورن الشرط عندما يكون الموضوع واضحا بذاته. وقد يبدأ الاستدلال بالاسماء فى جمل اسمية تعامل مع الجواهر لا الأفعال. وقد تكون الاسماء أسماء جواهر أو أسماء اشارة. وأحيانا تكون وظيفة الاستدلال بيان الطة والسبب. فالفكر لا يحكمه فقط منطق الاتساق بل ايضا منطق التحليل. وقد لا تكون الطة فى الواقع التجريبي بل علة الفكر. فالطة عنصر الربط بين المقدمتين فى القياس الصورى، وبين الاصل والفرع فى القياس الشرعى. وبعد نهاية الاستدلال يصدر الحكم بالتكافؤ أو الخلف أو للتعاند. وفى نفس الوقت الشرح ايضا نظرية فيما ينبغي ان يكون عليه الفكر، وطريقة صياغته ومنطق الاستدلال. فصحة المعنى ليست فقط مستقرة من النص بل مضبوطة بالفعل. اذك كثرت فى الشرح عبارات "ينبغي أن..."^(١). وأخيرا، يطالب ابن رشد القراء بمراجعة شرحه واحكامه حتى يتبين له صحة شروحه. فالتجربة المشتركة خير ضمان للموضوعية. وفى هذه الحالة يمكن اصدار الحكم والتقييم للشروح السابقة بناء على مراجعة الاجيال للقائمة^(٢).

٢ - المؤلفد. ويطبيعة الحال للوفد اولوية على الموروث من حيث الكم. فالشرح للوفد وما للموروث الا الوعاء. الوافد هو المضمون، والموروث هو الصورة. وبمقارنة اعلام المؤلفد يتكاثر تردد الاسماء من النص إلى الشرح خاصة كبار الاعلام مثل ارسطو والاسكندر وافلاطون وأحيانا مقراط. اعلام النص من الشرح لأنها اقل اهمية، بيئة خاصة، لا تفيد كثيرا فى شرح المعنى. فالشرح هنا يقوم بوظيفة التلخيص فى الاسماء الساقطة. وأحيانا يزيد الشرح اعلاما ليست فى النص لوضع النص فى اطار اعم فى تاريخ الفلسفة اليونانية لبتساء من مقارنته مع غيره من الاعلام. ونادرا ما يتناقص تردد الاسم فى الشرح عنه فى النص الا اذا كان مثلا يضرب. ففى هذه الحالة يقل ظهوره فى الشرح مثل قليل فى الالف الكبرى. وهناك فرق بين ورود أسماء الاعلام داخل للنص الشارح وورودها داخل للنص المشروح. فالاول ذو دلالة أولى لانه المؤلفد. فى ذهن ابن رشد. بينما الثانى ذو

(١) تفسير ص ١٠٤٨/٧٧٩/٧٤٩/٨٤٤/٥٥٧.

(٢) تم قال: فذلك ان اراد مريد ان يختير مقالوه ليطلع هل ما قالوه صواب او غير صواب قدر على ذلك من البحث الذى نبهته الآن، يريد ولأن هذا الكلام خلاص معهم فى هذا العلم فمن اراد ان يتق على قولهم هل هو صواب لم غير صواب قدر على ذلك من البحث الذى يبعثه الآن ومن هذه الاقوال والحجج التى استنبطناها، تفسير جـ ص ١٠١.

دلالة ثانية لأنه من ذكر ارسطو، واختيار ابن رشد هذا النص دون غيره. قد تكون دلالة في تحليل للنص لليوناني بقراءة دخل الحضارة الليونانية بقياس الوعي التاريخي عند فلاسفة اليونان. وتبدو أهميته أثباتا ليس على ارسطو^(١).

[illegible]

ويطبيعة الحال ان يغيب ارسطو من النص ويظهر في الشرح لان المؤلف لا يتحدث عن نفسه. ولذا ظهر فله من المترجم او للنسخ. وقد نقل اسماء الاعلام للغاية مثل مقالة الهاء فلا يظهر الا افلاطون في النص يضاعف ثلاث مرات في الشرح وكأنه الموضوع قد بدأ في التحول من الاسماء المشخصة إلى الموضوع المستقل، خطوة نحو للتأليف والإبداع، ومثل المقالة الثامنة مقالة الهاء التي تخطو كلية من اسماء الاعلام في النص او الشرح. وتتطلب زيادة اعلام الشرح على النص معرفة وثيقة بتاريخ الفلسفة اليونانية حتى يمكن وضع الجزء في اطار الكل.

رواضح طغيان شخصية الاسكندر أيضا في الشرح حتى ولو لم يرد في النص مما يدل على أهمية شروح الاسكندر وصورته في الوعي للجمعي حتى

٧- حرف الزاي						
٣ : ١	٣	١	ديموقريطس	٢٢	٩	ارسطو الحكم
٣ : ١	٣	١	فيلس	١٦		سقراط
	٢		الاسكندر	٧		افلاطون
	٢		ذرتاغورس	٤		نيقولاوس
١ : ١	١	١	خرسينيوس	١ : ١	١	فلاون

٩- حرف اللثا						
	١		ماتن	٣ : ١	٣	هرمس
	١		افلاطون		١	غانيتون
١ : ١	١		يوسين		١	البراطورس

١٠- حرف الباء						
١ : ١	٢	٢	فيلس	١ : ١	٢	بروتاجورس
	١		برمنديس	٢ : ١	٢	فيثاغورس
	١		لكساجورس	٢ : ١	١	افلاطون
	١		ابن دكليس	١ : ١	١	لكساجورس
	١		جالينوس	٢ : ١	١	فلاون
	١		ثامسبيوس	١ : ١	١	سقراطيس
				١ : ٢	١	جالينوس

١١- حرف اللام						
٤ : ١	٨	٢	أوكيس	٩٣		الاسكندر
٢ : ١	٤	٢	لوقيس	٥٤		ارسطو الحكم
١ : ١	٢	٢	فيلوس	١٢ : ١	٢	افلاطون
	٢		يحيى النحوي	١٨		ثامسبيوس
	٢		نيقلاوس	٤ : ١	١٢	لكساجورس
١ : ١	١	١	فيثاغورس	١١		بطليموس
١ : ١	١	١	لكسندروس	٣ : ١	٩	ابن دسقليس
١ : ١	١	١	فيلوموس	٨ : ١	٨	ديموقريطس
٢ : ١	٢	١	ايريس		١	اسلوس
٢ : ١	٢	١	سقراط		١	يحيى بن عدي
١ : ١	١	١	فيلس		١	كليسا

في هذا العصر المتأخر عند ابن رشد. فالإسكندر هو أعلى الأسماء ترددا على الإطلاق في النص أو الشرح. ويظهر المترجمون والشرح المفسرون مثل يحيى بن عدي ويحيى اللحوي^(١).

وإذا كانت ميزة هذا الرصد للكمي هو معرفة وضع أسماء الاعلام وزيادة نسبتها بين النص والشرح فإن عيبه هو تقطيع الموضوع الواحد وضياع وحدته وبالتالي الاكتشاف بالشكل دون الدخول في المضمون. والحقيقة أن هذا للتحليل الكمي إنما يهدف لمعرفة آليات الشرح وليس مضمون النص الذي هو موضوع المجلد الثالث "الإبداع".

أ - أرسطو. وبطبيعة الحال يأتي أرسطو في مقدمة الوافدين كله. ولا يشرح ابن رشد أرسطو فحسب ولكنه يعترف له بحقه، ويوجب له الشكر لنفسه وللجميع كما شكر أرسطو للقضاء مع قلة ما كان عند القضاء من معرفة للحق، وعظم ما أتى به أرسطو من الحق من بعدهم، وانفرد به عنهم حتى كمل عنده. ويتم شكر أرسطو عن طريق العناية بالآويله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس. لقد بدأت الفلسفة بالكندى في رسالته إلى المستقيم بالله في الفلسفة الأولى معترفاً للقضاء بمساهماتهم في الحق. وانتهت بوجوب شكر القضاء في حضارة تقوم على الموروث وفي بؤرته للوحى. ومن يدري فربما كان أرسطو وأفلاطون وسقراط أنبياء أرسلهم الله لبني يونان ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لمن نقصص

(١) أرسطو (١٣)، الإسكندر (١٠١)، ونسبة باقي الاعلام كالآتي: سقراط (٥٦:٢٢)، أفلاطون (٢١٥:١٣)، ابن دقليس (٤٨:١٢)، ألكساجوراس (٣٣:١٠)، ديموقريطس (١٨:٥)، كليمنس (٣:٤)، فيثاغورس (٣:٢)، بروكاجوراس (١٢:٣)، برمنيدس (٧:٢)، فلان (٢:٢). الأسماء التي زادت في الشرح: إيرن (٢:١)، أليقوروس (٢:١)، هرقلطس (١١:٥)، أوميروش (٣:١)، إيرقليس (٢:١)، كساتورطيس (٢:١)، هرمس (٣:١)، فليش (٣:١)، أنوكريس (٨:٢)، أوكيس (٤:٢)، أسوبوس (٣:١)، والأسماء المتسلسلة في النص والشرح: أرسطوليس (١:١)، فيلوموس (١:١)، أوطيفوس (١:١)، بوليطيس (١:١)، لاطيطس (١:١)، أنطيليس (١:١)، خرميبيوس (١:١)، سقراطيس (١:١)، كليمنس (٢:٢)، فيلوس (٢:٢). والأسماء التي قلت في الشرح عن النص: أليقوس (٢:١)، فيثاغورس (٢:١)، والأسماء المذكورة في النص ومقتطعة في الشرح: خروميبيوس (٢)، طيمالوس (٢)، نيقولاوس (١)، انيليس (٢)، ميريا (١)، فرقلانس (١). والأسماء التي غابت في النص وزادت في الشرح: أليقوس (١)، ليوتوس (١)، ترقولوس (١)، ديونوسيا (١)، ديونتييس (١)، يحيى اللحوي (٢)، نيقولاوش (٢)، أفراتفورس (١)، ماثن (١)، بومسوس (١)، جاليوس (١)، بطليموس (١)، اسلوس (١)، يحيى بن عدي (١)، فليس (١). ومعظمها بعد أرسطو.

عليك»، «وما من أمة إلا خلا فيها نذير»، «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه». والقرآن لم يتحدث إلا عن أنبياء بنى إسرائيل المعروفين لدى العرب في شبه الجزيرة العربية^(١).

ويتوضع جم يعتذر ابن رشد عما يكون في شرحه من تقصير كما اعتذر أرسطو من قبل في آخر كتاب السفسطة من أنه لم ينقذه أحد للاستعانة به إذ أنه أول من تكلم في الموضوع. وهو نفس موقف ابن رشد إذ لم يعثر على أحد قبله تكلم في الموضوع باستثناء شرح الاسكندر لمقالة اللام وتلخيص ثامسطيوس لها على الرغم من الخلاف بين المفسرين مما يجعل الأمور أكثر صعوبة لابن رشد لأنه لا بد له من تلخيص شرح الاسكندر الأرسطى من تلخيص ثامسطيوس الأفلاطوني. هناك أصلاً بالجدّة والإبداع عند أرسطو وفي نفس الوقت لصلب بالوعى التاريخي في تأليفه ما بعد الطبيعة. وعند ابن رشد لصلب مشابيه بالجدّة مزدوج في التفسير وبالوعى التاريخي في آن واحد. إذ لم يجد له من سبق إلا الاسكندر في شرحه للام وتلخيص ثامسطيوس^(٢). إلى هذا الحد يوجد ابن رشد بينه وبين أرسطو.

ويرجع ابن رشد موضوعات أرسطو إلى المنهج. والمنهج هو انواع الاقاول اي صيغ الخطاب. فالفكر لغة. والتصديق قضية. وهكذا فعل أرسطو مع القدماء. فقد كانت عاداته في جميع العلوم توضيح الغموض عن طريق التمييز بين الاقاول لتوضيح ما فيها من اقاول مشككة عن طريق تحويلها إلى اقاول جدلية لمعرفة اختلافات الفراح. ثم يأتي ابن رشد وينقلها إلى اقاول برهانية لمعرفة الحق ذاته. لذلك فإن ابن رشد على علم دقيق بمواضع الكلام في مؤلفات أرسطو وكأنه مكتبة متقلة وليس فقط على علم بالكلام بل ابن يوجد، في أي كتاب وفي أي مقال من الكتاب دون القطع بذلك. كما أنه حريص على عدم اللزم بصحة نسبة كل الاعمال المنسوبة إلى أرسطو ويسميتها باستمرار "المنسوبة" احترازاً من الخطأ^(٣).

وبالرغم من هذا الاحترام والتقدير من ابن رشد لأرسطو إلا أن ابن رشد يشير إليه باعتباره الآخر في الشخص الثالث، موضوعاً للدراسة والحديث، ومسبوقاً بحروف الاستنتاج مثل: لذلك، وعلى هذا. فأرسطو هو الشاهد وابن

(١) السابق ص ١٠.

(٢) السابق ص ١٠٢٠-١٠٢١.

(٣) السابق ص ١٦٧/١٤٠٥.

رشد هو المشهود عليه. كما ان ارسطو هو الشارح وابن رشد هو المشروح. ابن رشد هو الذي يعبر عن ارادة ارسطو، ويتحدث بلسانه، ويتمثل رؤيته، ويعيد صياغة عبارته، ويرفع اللبس عنه والغموض عند الشراح، يونان ومسلمين^(١).

ومشروع ارسطو تصحيح الصنائع الجزئية اى اعادة بناء العلوم مثل مشروع ابن رشد اعادة تصحيح للممارس الفلسفى الاسلامى فالمشروعان متشابهان^(٢).

وبالرغم من هذا الاحترام والتقدير من ابن رشد لأرسطو الا ان ابن رشد يشير اليه باعتباره الآخر فى الشخص الثالث، موضوعا للدراسة والحديث، ومسبقا بحروف الاستنتاج مثل: لذلك، وعلى هذا. فارسطو هو الشاهد وابن رشد هو المشهود عليه. كما ان ارسطو هو الشارح وابن رشد هو المشروح. ابن رشد هو الذى يعبر عن ارادة ارسطو، ويتحدث بلسانه، ويتمثل رؤيته، ويعيد صياغة عبارته، ويرفع اللبس عنه والغموض عند الشراح، يونان ومسلمين^(٣).

ولا يعنى شرح ارسطو شرح ارسطو بارسطو فقط بل وصفه فى اطاره التاريخى ومقارنته مع افلاطون. هكذا فعل الشراح اليونان خاصة ثامسپيوس والشارح للمسلمون خاصة الفارابى مضعين بارسطو دفاعا عن افلاطون. ويعيد ابن رشد للكرة لتصحيح الموقف والإبقاء على المقارنة للكشف عن التقابل بين ارسطو وافلاطون دون المزج بينهما أو دون قراءة ارسطو من خلال افلاطون. لم تحدث قراءة افلاطون من خلال ارسطو الا من ارسطو نفسه، ليبين المطلبين الطبيعيين فى الفلسفة، المثال والواقع، الصورة والمادة، الثابت والمتحول، الروح والبدن، الآخرة والدنيا، الله والعالم ... الخ. فالمحرك هو المتحرك عند افلاطون، والمتحرك من محرك لا يتحرك عند ارسطو^(٤).

(١) وذلك مثل مشروع ديكارت لاعادة بناء العلوم، ومشروع بيكون لاعادة البناء العظيم، ومشروع كانط لتأسيس الذاتية، ومشروع هيجل فى وصف الروح، ومشروع فيورباخ للتضاد على اغتراب الانسان، ومشروع اوغسطين فى اكتشاف النفس، ومشروع هوسرل فى اعادة بناء الفلسفة الارريبية. كلها تمثل لخطات التحول الرئيسية فى تاريخ الفكر البشرى.

(٢) السابق ص ١٤٠٩.

(٣) وذلك مثل مشروع ديكارت لاعادة بناء العلوم، ومشروع بيكون لاعادة البناء العظيم، ومشروع كانط لتأسيس الذاتية، ومشروع هيجل فى وصف الروح، ومشروع فيورباخ للتضاد على اغتراب الانسان، ومشروع اوغسطين فى اكتشاف النفس، ومشروع هوسرل فى اعادة بناء الفلسفة الارريبية. كلها تمثل لخطات التحول الرئيسية فى تاريخ الفكر البشرى.

(٤) تصوير ص ٢٠.

وإذا كان ثامسطيوس قد أخذ صف افلاطون ضد ارسطو في شرحه لارسطو فإن الاسكندر كان اعدل منه نظراً لانه شرح ارسطو بأرسطو كما يفعل ابن رشد. اذا اختلف الاسكندر واثامسطيوس فالاسكندر على حق. فالسالف افضل من الخلف ولكثر التصاقاً بالاصول. وإذا اختلف الاسكندر وارسطو فارسطو على حق . فالقرآن له الاولوية على الحديث. وكل ذلك تطبيق لاشعوري لمنهج التعارض والتراجع في علم الأصول، الاولوية للنص السابق في الزمان عوداً إلى الأصول الاولى وتطهيراً لما علق بها من تأويلات الشراح واهذاب الزمن. والصعوبة في هذه الحسابات الرباعية: ارسطو الاسكندر، ثامسطيوس، ابن رشد، متى يتم النقد ومتى يتم الاعلان عن الموقف والرأي؟ من يعرض من؟ ابن رشد يعرض لثامسطيوس ملخصاً الاسكندر شارحاً ارسطو؟ هل يعرض ثامسطيوس الاسكندر ام يلخصه ويؤوله؟ هل يعرض الاسكندر ارسطو ام يؤوله؟ يصعب معرفة كل ذلك تاريخياً لأن علم القراءة هو علم انتاج النص لا فرق في ذلك بين القارىء والمقروء^(١).

ويلاحظ ابن رشد أولوية علم المنطق على علم الطبيعة وعلى علم ما بعد الطبيعة، وإن الطبيعة ترد في قضاياها إلى علم المنطق ليحللها. فكثير من أخطائها في طريقة صياغة القضايا. كما أن قضايا ما بعد الطبيعة هي في حقيقتها قضايا الطبيعة مقبولة إلى أعلى ومنفوعة إلى أقصى حد إذا ما اغترب الانسان وتحول من المادة إلى الصورة، ومن المتحرك إلى الثابت، ومن القوة إلى الفعل، ومن العالم إلى الله. لذلك سمي ارسطو علم الانب صناعة المنطق، ما يجب ان يتألب به الانسان لمعرفة الاشياء التي يريدّها. ومن المنطق ما هو علم لجميع العلوم، ومنه ما هو خاص بعلم علم. وكل عالم يتعلم ما هو علم لكل العلوم وما هو خاص بعلم كما وضع ارسطو. ودون تعلم هذه الصناعة يخطئ الشراح. كل علم ان علمان كما يصرح ارسطو في الحادية عشر من كتاب الحيوان، العلم الخاص والعلم الذي به يتأدى للحصول على هذا العلم وهو علم المنطق، علم الآداب العقلية. ويبدأ التعليم بمبادئ العلم قبل العلم او بما هو اسهل قبل ما هو اصعب. لذلك اتى للمنطق قبل كل العلوم وآلة لها. ومن ثم كان تصنيف العلوم احد المدخل لترتيبها. لذلك ينتى ابن رشد على ارسطو وترتيبه للعلوم وتصنيفه لها، وترتيب مقالات كل علم الترتيب الافضل كما حدث في مقالات علم ما بعد الطبيعة على

(١) السابق ص ٨٨٣.

غير ما زعم نيوقلاوش الدمشقي الطبيعي. ويتفق ابن رشد مع أرسطو في ترتيبه. لذلك جعل غرض شرحه ان يقدم نصا لأرسطو اسهل متناً، تذكريرا او مساعدة لمن يقرؤه من العامة او الخاصة. ولاتعارض بين الاثنين في طريقة للكتابة^(١).

والحقيقة ان للعلمين، علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة علم واحد وهو الموجود، مرة النسبي ومرة المطلق. ولكن الأهم عند أرسطو ليس موضوع العلم بل قضايا العلم نظرا لتقدم الاقاول الجدلية على الاقاول البرهانية في تاريخ العلم. كانت وظيفة أرسطو نقل الاقاول القديمة من مستوى الخطابة والشعر إلى مستوى الجدل. ومهمة ابن رشد نقلها من مستوى الجدل إلى مستوى البرهان. ولكن نيوقلاوش خالف أرسطو ورد علم ما بعد الطبيعة إلى علم الطبيعة. وهنا يبدو أرسطو اكثر تعادلا واتزاناً بالإبقاء على العلمين العام والخاص، ويكون نيوقلاوش اقرب إلى الرد الطبيعي. والافضل عند ابن رشد هو نظام أرسطو^(٢).

ويمكن لموضوع واحد ان يدرس في العلمين على نحو مختلف، فالصورة يمكن دراستها في علم الطبيعة متصلة بالمادة ومتولدة عنها بالذات او بالعرض. ويمكن دراستها مفارقة للمادة في علم ما بعد الطبيعة. طبيعة الكون موضوع للطبيعات وكذلك الصور الهيولانية المتولدة من الصور الهيولانية كما هو الحال في البذور، هي ايضا موضوع لما بعد الطبيعة.

ومعقولات الحركة ليست الحركة. فالمعقولات في عالم الازمان، والجواهر في عالم الاعيان. وهنا يحرص أرسطو على التمايز بين العلمين من اجل اعطاء الشرعية للعلمين، ما بعد الطبيعة للصورة، والطبيعة للمادة دون الخلط بينهما ودون رد أحد للعلمين إلى الآخر. وقد عبر أرسطو عن ذلك على جهة الاستظهار أى من اجل التعليم والتوضيح وازالة الشكوك والخلط عند الشراح من اجل اظهار الحق. وللصور المفارقة هي التي سماها المتأخرون من المتكلمين بعد أرسطو العقل الفعال، مخفية من ابن رشد على التيار الافلاطوني المشائي. والمعقولات حادثة بالرغم من انها على مذهب القائلين بالصور المفارقة لازلية. ولا يمكن ان يكون الجوهر الازلي جزءا من الجوهر الفاسد أو ان يكون الجوهر الفاسد جزءا من الجوهر الازلي. فالصور للمفارقة ليست في الكون انما يوجد في الكون الاشياء

(١) السابق ص ٤٨/٢٩٧/٤٧٧/١٣٩٧/١٤٠٥.

(٢) الرد الطبيعي هو ايضا موقف فيروباخ وماركس وشترنر في الفلسفة الغربية، تصوير ص ١٦٧/٢٦٨٠/٢٨٠/٨٨٣.

المتكونة من مادة وصورة، ما يتحول من القوة إلى الفعل من جنسه، لا فرق بين معادن وحيوان ونبات. فصور النبات من اللذور وليست مفارقة له. وهذا ما يختلف عليه افلاطون الذي يقول بالصور المفارقة وأرسطو الذي يقول بالصور المتكونة^(١).

وعندما يتحدث أرسطو عن التقدم في الجوهر فإنه يعنى الجوهر المادى. فتقدم الجوهر لإعطيه لية ميزة على سائر الموجودات وهو ما أدى إلى اللبس عند الشراح، وحاول الاسكندر توضيحه. فإذا كان المقصود مفهوم التقدم يكون من الكليات المستقرة من الجزئيات. وإن كان المقصود التقدم للمتكون فإنه يكون بالقوة لا بالفعل، الأشياء الحادثة بتفلق، ضد ماذهب إليه ديمقريطس الأشياء الحادثة أو الأكران. العقل لا يتقدم كما تتقدم الأشياء بعضها على بعض وهى من جنس واحد. فالكل عند أرسطو هو الجنس، والكليات عنده يجمعها ذهن من الجزئيات المتشابهة بالقوة لا بالفعل، اصلاحا تقول ديمقريطس. فأرسطو يصلح قول ديمقريطس كما يصلح لين رشد قول الاسكندر شارحا لأرسطو. الكليات عند أرسطو مستقرة من الجزئيات، وعند افلاطون معالى ذهنية سابقة على الجزئيات. وهى نفس الوقت الذى يعارض أرسطو فيه الرد للطبيعى، جعل مقولات الحركة الجوهر المتحرك. وأرجاع عالم الأذهان إلى عالم الاعيان كما هو الحال عند نيولاوش يعارض أيضا الرد الميتافيزيقى الذى يرجع الموجود للخاص إلى الموجود العام، وأرجاع عالم الاعيان إلى عالم الأذهان كما هو الحال عند بارمينيس^(٢).

ومن ثم يبدو أرسطو مؤرخا للفلسفة اليونانية، قابضا على التيارين الرئيسيين فيها، الطبيعى وما بعد الطبيعى، وبلغة العصر الواقعى والمثالى، التجريبي والعقلي. ويجد ابن رشد نفسه فى نفس الموقف التاريخى مراجعا الفلسفة الاسلامية بين نفس التيارين، الرازى والفارابى، والكندى وابن سينا، التيارين الذين جمع بينهما الكندى فى البداية وابن رشد فى النهاية. فأرسطو مؤرخ للفلسفة اليونانية وراو عنها. وكثير من اقوال القدماء عرفت عن طريق أرسطو مؤرخا وروايا. فإذا ما عرض أرسطو للإن فانه يعرض للمعنيين الطبيعى باعتباره المكان، والميتافيزيقى باعتباره مقولة. كما يدرس أرسطو البسائط والمركبات معطيا لكل منها مستواها الخاص دون خلط بينها. ويدرك ابن رشد وحدة الفلسفة اليونانية من خلال أرسطو. كما يدرك وحدة الفلسفة الاسلامية من خلال مراجعتها وتصحيح فهم لأرسطو^(٣).

(١) السابق ص ٢٥٠/٨٨٢/١٠٠٥/٨٨١.

(٢) وهو لصراع بين التجريبيين والعقليين فى الفكر الغربى الحديث، تميز ١٤٠٨-١٤٠٩/١٤١٣/١٤٤٦/٢٧٧.

(٣) تفسير ص ١٠١٢/٦٥٣/١٠٤٣. ويدرك " علم الاستغراب " أيضا وحدة الفلسفة الغربية .

وموضوع النفس هو المتوسط بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، في الطبيعة باعتبارها متصلة بالجسم وفيما بعد الطبيعة باعتبارها قوة ناطقة لوعلا بالقلل متصلا بالعقل للفعال. فالصحة والمرض للنفس الجسمية وليس للنفس الروحانية. وقوى النفس في الزرع قوى شبيهة بالعقل ولكنها ليست كالعقل بل تفعل فعل العقولون آلة جسمانية. كلاهما لا يعمل بآلة. هي قوة تنسب إلى المبادئ الطبيعية وليس إلى المبادئ الالهية لانها لا تعقل ذاتها وغير مفارقة. ولبرهان على ذلك ان هذه الصور لا تتكون بذاتها اما يتدخل العقل الفاعل المفارق للهوى في حدوث القوى العقلية فقط لانها غير مخالطة للهوى. ولكن لم يفهم احد برهان ارسطو كما فهم لين رثد. فكل عقل يتولد من نوعه، الهولائي عن الهولائي، والمفارق عن المفارق، المركب عن المركب، والبسيط عن البسيط. ولكن عادة ارسطو الاجاز. وارسطو يفحص عن ذلك في موضوع النفس. وتتم مسعدة للبشر باتصالهم بالعقل كما بين ذلك ارسطو في كتاب النفس. وهو عقل مفارق يتم الاتصال به كمبدأ يعطى به للبشر كما تتعلق السماء. وهذا هو معنى قول ارسطو ان الانسان يولده انسان والشمس اى للفعل الانساني والفعل الالهى. لذلك لا خوف على السماء من التوقف او الفساد. اما قوى الاجسام وافعالها فيها فانها متناهية في حين ان كل فعل مستوى اى مستمر فانه غير متناه. يصدر عن قوة غير متناهية^(١).

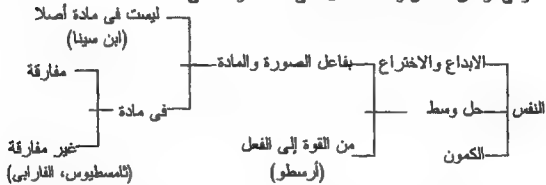
والحقيقة ان الاتجاه الطبيعى عند ارسطو لا يعنى ان الاشياء المتكونة تحدث عنه باتفاق لان الطبيعة ليست اشياء مصنوعة ولا تعمل شيئا باطلا بل تهدف إلى غاية وقصد. وخير دليل على ذلك تحليل طبيعة الحيوان والنبات. فالقوة الكامنة في البذور تتولد عنها الصور. لذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان. والعقل المكتسب في كتاب النفس ليس هو العقل بالملكة ولا جزءا منها. ويحتمل ان تكون الطبيعة قد ألهمت لهما من مسبب أكرم منها واشرف وأعلى مرتبة. وهي نفس الأرض التي يظن افلاطون انها حدثت عن الآلهة الثوانى. ويظن ارسطو انها حدثت عن الشمس والفلك المائل، لذلك راحت تفعل مشقة نحو الفرض وكان افلاطون وارسطو يقولان بالخلق وان استعصى عليهما معرفة الخالق. الآلهة الثوانى في الأرض عند افلاطون او الشمس عند ارسطو. وكانت وظيفة الوحي صياغة نظرية عقلية للخلق بعد ان عرف اليونان المخلوق^(٢).

(١) تصوير من ٨٤٦/٨٨٤-٩٦٤/٢١٧٨/١٦١٣-١٦٣٠/١٦٣١. ١٦٣٨.

(٢) السابق من ١٤٥٨/١٤٦١/٤٦٤/١٤٦٥/١٤٨٨/٤٩٤/١٤٩٩.

فالقوة التي في البذور تجعلها متفلسة بالقوة وليس فيها شيء متنفس بالفعل. والفرق بين القوة والفعل هو الفرق بين المجاز والحقيقة. لذلك يشبهها ارسطو احيانا بالقوة الصناعية حقيقة، وبالقوة الالهية مجازا لأنها قادرة على اعطاء الحياة. وهي تشبه العقول لأنها توقة إلى غاية. ولما كانت تفعل بالحرارة مماها ارسطو الحرارة النفسية التي تولد الصور في البذور دون اختراعها. وقد اتبع ارسطو التعليم في ذلك على جهة الأشهر والإبسط. وقال ما يعرفه الناس من ان الجوهر غير المتحرك مبدأ. وعرض مبادئ الجوهر غير المتحرك في علم ما بعد الطبيعة ومبادئ الجوهر المتحرك في علم الطبيعة وكأن ارسطو في تعبيره عن الحقيقة يستعمل الثقافة الشعبية لإيصال الناس ما يعلم بما في ذلك الدين. كانت القضية عند ارسطو هي هذا الميزان المتعادل بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، بين التناهي واللاتناهي، بين المادة والصورة. لذلك قام فكره على التمييز من أجل رفع الخلط بين المستويين والذي يتمثل في رد للصورى إلى المادى كما يفعل الطبائعيون أو رد المادى إلى الصورى كما يفعل الافلاطونيون. حرص ارسطو على للمستويين مستوى للجوهر والحركة ومستوى الصورة والثبات. ويظل الاشكال في المستوى المتوسط، مستوى للحركة اللولبية وحركة الافلاك. ويحاول ابن رشد توضيح موقف ارسطو بحيث يجعله يقول بالعناية التى بها تحول جميع الشكوك. فيركب الوافد على الموروث، ظنون الوافد في يقين الموروث^(١).

ويمكن توضيح الخلاف بين افلاطون وارسطو في نشأة النفس عن الآلهة الثوالى أو عن الشمس والفلك المائل على النحو الآتى:



ومن ثم يكون ارسطو هو الجامع بين الكمون والاختراع، ويكون الدين قد اختار الابداع والاختراع. وتأتى قراءة ابن رشد له لتبين كيفية تعشيق الوافد

(١) السابق ص ١٥٠١/١٥٠٣/١٥٠٩/١٦٤٨/١٦٦٢-١٦٦٤-١٧١٥.

في الموروث في نظرة كلية واحدة من للداخل وليس من الخارج كما فعل الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين^(١).

ونظرا لقدرة أرسطو على معرفة الحق أصبح هو الحكيم Par excellence. وأصبح فكره غير مشخص، للحقيقة الموضوعية ذاتها في حضارة ترى ان الرسول هو خاتم الانبياء، وان الاسلام هو خاتم الرسالات، وان الحقيقة لديها، في حين انه عند باقي الديانات والحضارات والشعوب اجزاء منها. يعتمد الناس عن الحكيم مثل نيقولاوش وثامسبيوس اويقتربون منه مثل الاسكندر وابن رشد. فهو الميزان والمعيار. اذا تكلم الحكيم نطق بالحق، هكذا تكلم الحكيم. قصد الحكيم هو الحكمة، وشروحه تقترب منها، ماذكره مسار الناس على هداه، ومالم يذكره انصرف للناس عنه. ومعارضته عناد له بل وعناد للعناية الالهية. حتى الاسكندر لم يفهم كلام أرسطو عندما تحدث الحكيم عن العناية الالهية. وهنا يتوحد أرسطو وابن رشد، والوافد بالموروث، واليونان بالاسلام، والعقل بالوحي. وتتوحد حقائق الشعوب في حقيقة للتوحيد^(٢).

ب - الاسكندر، ثامسبيوس، نيقولاوش، ثاوفرسطس. وبعد أرسطو يأتي الاسكندر. ويرى ابن رشد ان الاسكندر موافق باستمرار لرأي أرسطو. ومع ذلك يسميه ابن رشد الرجل تسمية شائعة يطلقها ابن رشد على الاصدقاء مثل أرسطو والاسكندر أو على الاعداء مثل ابن سينا والغزالي. يعنى الشرح هنا تحقيق المناط بلغة الاصوليين، تتفق قول الاسكندر مع الواقع الذى يراه ابن رشد. وفي مقالة للاح نظرنا لانها شرح الاسكندر يبدأ ابن رشد بالفعل الارادة لوصف اغراض الاسكندر، وتختفى الفعل القول للنسب تصف مسار فكر أرسطو. واحيانا يكون الاسكندر راويا عن أرسطو أو عن القدماء. وفي هذه الحالة تنصدر الفعل القول لاسم الاسكندر. وقد يحسن الرواية فتكون صحيحة وقد لا يحسنها فتكون كاذبة كما هو الحال في وجوه النقل عند المسلمين. وقد نقل الاسكندر خبرا على سبيل الاحتمال ويؤوله ايضا على سبيل الاحتمال، وكأنه خبر احد ظنى وليس خبر تواتر يقينى^(٣).

(١) السابق ص ١٦٨/٨٤٤-١٤١١-١٤١٢/١٤٣٦/١٤٧٤/١٤٨٥/١٤٨٩/١٤٩٥.

(٢) وذلك ان هاهنا قوما قالوا انه ليس يوجد ههنا شيء الا الله، ويستنى به لانهم زعموا ان الحكيم ليس ينبغي ان يترك شيئا دون عناية، ولا ان يفعل شرا، وان الله كله عند. فماتد قوم هذا القول بما يوجد كثيرا من حدوث اشياء هي شروير وليس ينبغي للحكيم ان يغيرها. فصار هؤلاء الى الطرف المنقضى وقالوا لذلك ان ليس هاهنا عناية اصلا السابق ص ١٧١٥.

(٣) السابق ص ١٤٠٩/١٤١١-١٤٣٠/١٤٣١-١٤٣٧.

ويقترّب شرح ابن رشد لمقالة السلام من أسلوب التشرح الأوسط الذى يبدأ من العبارة المشروحة لأرسطو أو للاسكندر ثم يعالجها ويفصلها ويطورها ويستخرج كل امكانياتها، ويوجهها نحو القصد الكلى الذى يكتمل فيه النص المشروح فى النص التشرح. مهمة ابن رشد انّ تفصيل مجمل قول الاسكندر، وتحليل اللفاظ وعباراته من اجل اعادة تركيبها على نحو ارسطى من خلال وحدة الرؤية بين ارسطو وابن رشد. شرح ابن رشد للاسكندر على جهة الاستظهار أى البيان والايضاح من خلال رؤية اكثر دقة للعنصيات الاربع المتجاورة: ارسطو، والاسكندر، وثامسطيوس، وابن رشد الى العنصية الاولى التى يرى بها ارسطو الواقع نفسه. وقد تكون المطابقة تامة او شبه تامة. وكلاهما حكم بصحة التشرح^(١).

واحيانا يكون تركيز ابن رشد على شرح الاسكندر مؤولا اياه الى معنيين واحيانا الى ثلاثة او اكثر. ويرصد كل هذه المعانى فى بقاى شرحه، احيانا تتكرر، ولا يزيد بعضها على بعض شيئا ودون ان يضيف جديدا خاصة اذا ساعده اللفظ مما يدل على احساس ابن رشد بأن التشرح ليس تكرار المشروح بل اضافة تأويل جديد او معنى جديد. واحيانا يشرح الاسكندر مرتين، ادهما اوضح من الثانية. ويختار ادهما بناء على تحليل اللفاظ الاسكندر او بالذهاب مباشرة الى احد المعنيين بطريقة الوجوب العقلى وما يلبنى ان يكون عليه المعنى. ويحدد ابن رشد نوع حجج الاسكندر. وفى الغالب يجدها جدلية. حينئذ تكون مهمة ابن رشد تحويلها الى برهانية. ويحاول ابن رشد الدخول فى قلب الاسكندر، تخوفاته وظنونه. فالمعنى يتخلق فى النفس. واحيانا يكون تركيز ابن رشد على قول الاسكندر اكثر من تركيزه على قول ارسطو. وفى هذه الحالة تنصب كل افعال القول على الاسكندر. ويكون هم ابن رشد توضيح معنى القول ايجابا بما يقصد الاسكندر او سلبا بما لا يقصده. ولا يجزم ابن رشد بشيء. ويعبر عن فهمه بصيغة الاحتمال ودون قطع ويتواضع العلماء^(٢).

ولم يصل ابن رشد شروح من الاسكندر الا شرح مقالة السلام. وقد عرضها ولخصها ثامسطيوس. لذلك يستفيض ابن رشد فى عرضها. ولأول مرة

(١) السابق من ١٤٠٢/١٧٩٥.

(٢) السابق من ١٤٦٨/١٤٧٢/١٥١٣/١٥٩٠/١٥١٠/١٦١٩/١٤٧٠/٢٤٨٥/١٤٨٧/١٥١١/١٤٨٨/١٦٠١/١٥٣٧/١٥٥٤/١٦٢٣/١٦١٩.

يظهر الاسكندر شارحا متوسطا بين ابن رشد وارسطو، وثامسطيوس متوسطا بين الاسكندر وابن رشد. وقد كان شرح ثامسطيوس على هذا المعنى دون اللفظ مما له مميزاته وعيوبه، الفكر والرأى دون الدقة والضبط. لا يبدأ ابن رشد بقال ارسطو بل يتناول الموضوع كله خاصة وأن نقطة الالتقاء والالتصام والانصهار بين الوائد والموروث متوفرة في مقالة اللام. وأحيانا يخصص ابن رشد صفحات بأكملها لتلخيص مفصل لشرح الاسكندر وهو شرح واضح وموجز. معظم الشرح من الاسكندر ثم من ثامسطيوس ولايكاد يظهر ارسطو الا في النهاية. ويدخل ابن رشد كطرف رابع في هذا المسلسل المتتابع من ارسطو الى الاسكندر الى ثامسطيوس ذهابا أو من ثامسطيوس الى الاسكندر الى ارسطو ايابا. ويحاول معرفة مدى التطابق بين النص وشرحيه او عدم التطابق مما يثير الشكوك لوالاضافة والحذف وهذا هو الانحراف. لذلك تضخمت مقالة اللام كثيرا عن باقي المقالات في شرح ابن رشد. ربما استعمل ابن رشد الاسكندر وسيطا اما لشيوعه أو لفقده وتخليص ارسطو من بعض التكتين الزائدة لديه الذي عرضه في "مبادئ الكل"، وربما للتخفى وراءه للتعبير عن تصور فلسفي خالص للعالم لايرضى الصار التشبيه او للتعامل مع الموضوع كله مباشرة دون تمييز بين ما لارسطو وما للاسكندر وما لثامسطيوس^(١).

ويدخل ابن رشد في الموضوع مباشرة منذ البداية وراء الاسكندر في الحكم بأن مقالة اللام آخر مقالة في كتاب ما بعد الطبيعة لأن بعض المقالات الأخرى السابقة تتضمن شكوكا في هذا العلم وتحاول حلها. ويتحدث البعض الآخر عن الموجود من حيث هو موجودا أما مقالة اللام فتتكلم عن مبادئ هذا الوجود وفي مبادئ الجوهر الأول غاية الحقيقة. أما المقالتان التاليتان (الميم والنون) فلا يوجد شيء فيهما على القصد الأول ولا من رأيه الخاص بل مناقضة للذين قالوا إن مبادئ الموجودات الصور والاعداد، وهو تكرار لمضمون المقالة الثانية، الألف الكبرى، وفي أول مقالة الجيم مما يدل أيضا على أن مقالة اللام قد تكون آخر مقالات ما بعد الطبيعة.

فالاجابة على سؤال: لماذا بدأ ابن رشد بشرح الاسكندر قد تكون في التقليد المتبع آنذاك عند الشراح اليونان والمسلمين استمر فيه ابن رشد، خاصة وأن الشرح يبدأ بقضية ترتيب المقالات الدلخلى وعدها. وهو موضوع عرفه

(١) السابق ص ١٣٩٣-١٥٩٥.

ابن رشد من قبل في أول عرض الفرض من كتاب ما بعد الطبيعة، ولا يحتاج إلى شرح الشراح أو قضية حذف للمقالين الآخرين، الميم والنون ، وموضوعهما الصور والأعداد كمبادئ للموجودات عند أفلاطون وفيثاغورس المكرر في الألف الكبير، وهو ما يعرفه ابن رشد دون ما حاجة إلى شرح الشراح. ولا يعقل أن يكون السبب هو صعوبة مقالة اللام أو خطورتها حتى يختفى ابن رشد وراء الاسكندر أو لعدم ثقته بنفسه والاعتماد على الآخرين. ولا يعقل أن يكون السبب نقيّة خاصة، وأن مقالة اللام، وهي أهم مقالات الكتاب، قد قاربت الدين، المحرك الأول، الحلة الأولى، العناية الإلهية. وابن رشد لديه شجاعة الفقيه في الإعلان عن الحق. وربما توجد وحدة أصلية في الحضارة الإنسانية كلها في إطار واحد كما عبر عن ذلك الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى.

ونتيجة الرؤية من خلال هذه العدميات الأربع هي عدم مطابقة تفسير ثامسبيوس لتفسير الاسكندر ومطابقة نص أرسطو مع تفسير الاسكندر وشرح ابن رشد. ومن ثم تجتمع ثلاثة تصوص ضد واحد مثل الفرق بين التواتر والآحاد في وجوه النقل الشفاهي عند المسلمين، اليقين في مقابل الظن. وقد تكون خمس عدميات عندما يروى أرسطو عن القدماء عن ديموقريطس مثلاً، فتكون الأولى عدمة ديموقريطس التي يرى بها الأشياء، والثانية عدمة أرسطو التي يرى منها ديموقريطس، والثالثة عدمة الاسكندر التي يشرح منها أرسطو راويًا عن ديموقريطس، والرابعة عدمة ثامسبيوس ملخصًا الاسكندر الشارح لأرسطو الراوي عن ديموقريطس، والخامسة عدمة ابن رشد الشارح الذي يرى من خلال العدميات الأربع السابقة للنقاد لثامسبيوس الملخص على الاسكندر الشارح لأرسطو الراوي عن ديموقريطس الراي للواقع نفسه الذي يراه ابن رشد رؤية مباشرة وليس من خلال توسط الاقوال. كل عدمة ذات وموضوع في نفس الوقت. فديموقريطس ذات ترى الواقع وموضوع يراه أرسطو. وأرسطو ذات ترى ديموقريطس ويراه الاسكندر. والاسكندر ذات ترى أرسطو ويراه ثامسبيوس. وثامسبيوس ذات ترى الاسكندر ويراه ابن رشد. وابن رشد ذات يرى ثامسبيوس والسابقين عليه ولا يراه احد من القدماء بل يراه الباحث الحالي راياً للكل والسابقين عليه من خلال عدمة سياسة. وهكذا تتوالى العدميات، ويحدث التراكم التاريخي. ومذهب أرسطو هو أقل المذاهب شكوكا، وأكثرها مطابقة للوجود، وأكثرها اتفاقا مع الاسكندر، وبعدها عن التناقض. وبالرغم من أن مسائل أرسطو

صعبة وعويصة الا ان ابن رشد يحاول ان يفهمها حسب الطاقة ويحسب الاصول والمقدمات التي تقررت في مذهبه. وقد يقتصر الاسكندر وثامسطيوس على المعنى الصحيح فيزيد ابن رشد العلة طبقاً لطرف السبر والتقسيم عند الاصوليين^(١).

وقد يرجع السبب في عدم المطابقة لاختلاف النسخة التي كان يعمل عليها الاسكندر وثامسطيوس لنص أرسطو أو لاختلاف نسخة للترجمة العربية التي كان يعمل عليها ابن رشد مع النسخة اليونانية للاسكندر وثامسطيوس أو لأرسطو. ويدرك ابن رشد السقط الذي في ترجمة الاسكندر ويكمله. وقد يرى زيادة فيها فيحذفها حرصاً على النص الأصلي. النص للنسوة لكل شراح أرسطو، يونان ومسلمين. ويقوم ابن رشد بعمل المحقق التاريخي ليجد نسخة صحيحة من شرح الاسكندر بدلا من النسخة التي يختلط فيها كلامه فينقل الصحيح منها على جهة النظم ثم يراجعها على ترجمة أخرى. وينتهي تفسير الاسكندر بالاعلان عن ذلك سواء كان من ابن رشد أو من الشارح أو من الناسخ أو من الناشر بخط صغير. وقد تظهر ترجمة يحيى بن عدي لتوضح أي للترجمات اعتمد عليها ابن رشد^(٢).

ويحرص ابن رشد مع الاسكندر تحقيقاً لرؤية أرسطو على الإبقاء على التمايز بين العلمين، الطبيعية وما بعد الطبيعة في دراسة الجواهر، المتكون الفاسد في الطبيعية، والثابت الأزلي في ما بعد الطبيعة دون رد أحدهما إلى الآخر، رد الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي كما يفعل أصحاب الصور والاعداد، افلاطون والفيثاغوريون، أو رد ما بعد الطبيعي إلى الطبيعي كما يفعل نيقولاوش. والبرهان على مبادئ الموجودات في علم ما بعد الطبيعة. أما الموجودات الموضوعية ومضعا فهي في العلم الطبيعي. يحاول ابن رشد رفع التناقض بين ظاهر قول الاسكندر وحقيقته طبقاً لمنهج الإصوليين في التفرقة بين الظاهر والمؤول، وهو المنتسب إلى بيئة الفقه الظاهري. وقد سبب اجمال قول الاسكندر وعدم تفصيل تامسطيوس له غلط ابن سبنا الذي يصححه ابن رشد بتفصيل قول الاسكندر. فابن رشد آخر الشراح والمتمم لأقوال أرسطو طبقاً لمنهج الإصوليين في بيان المجمال. ويفرق الاسكندر بين ما في الأذهان كالمفاهيم والمفولات مثل مفهوم التقسيم وهي ادخل في علم ما بعد الطبيعة وما في الأعيان وهي اقرب إلى علم الطبيعة مثل تقوم الأشياء بعضها على بعض. وكذلك الجواهر فانه يكون موضوعاً للعلمين، كجواهر أزلي سرمدى ثابت في علم ما بعد الطبيعة، وكجواهر متكون فاسد في علم الطبيعة^(٣).

(١) السابق ص ٤١٣/٤٩٧/١٦٦٣.

(٢) مثل الهامش التكملي وسط صفحة ٢٤٦٣/١٦٨٣.

(٣) تفسير ص ١٤٢٠-١٤٢٣/١٤٢٦/١٤٢٩/١٤٣٦/١٥٤٤/١٥٥٧/١٥٦٧/١٥٧٨/١٥٨٨.

ويعرض ابن رشد نماذج من موضوعات العلم الطبيعي مثل القوة والفعل والهيولى والكون والفساد هل هو بالطبع أم بالإرادة أى الصناعة أم بالاتفاق. يضم الاسكندر الموضوع من احالاته المختلفة مثل القوة والفعل فى حرفى السهاء واللام، ويتحقق من اقوال السابقين مثل ديموقريطس الذى يريد جعل المادة أزلية وليست فقط بالقوة. ويحيل الى العلم الطبيعى للتحقق من أزلية المادة وليس الى علم ما بعد الطبيعة كما يقول ابن سينا. وهو خلاف ظاهرى لأنهما علم واحد، مرة مقلوبا الى اسفل فيصبح علم الطبيعة، ومرة مقلوبا الى اعلى فيصبح علم ما بعد الطبيعة^(١). ويبحث الاسكندر موضوعا طبيعيا آخر وهو كيفية تكون الحيوانات من العفونة متولدة عن المتواطئة فى الاسم أى عن الأشياء التى يطلق عليها نفس الاسم على ما هو معروف فى مبحث العبارة من الاسماء المتواطئة أو عند المناطقة المسلمين باسم اشتراك الاسم أو عند الأصوليين باسم الاسماء المتشابهة. كيف تكون كذلك بالطبع أم بالإرادة (الصناعة) أم بالاتفاق؟ ويضم الاسكندر الموضوع من مقال الزاى الى مقال اللام، ويحيل لكل الى السماع الطبيعى فى الطبيعيات. فالأشياء للمتواطئة عند أرسطو هى التى تقال على الطبيعى والصناعى فى نفس الوقت. أما الحيوان فيوجد من تلقاء نفسه ويتولد عن العفونة . وإلى هذا الحد يفسر الاسكندر أرسطو تفسيرا صحيحا الا انه لا يبين استثناء الجوهر من هذه المتواطئة كما يقوم ابن رشد بتوضيح ما غصص على الاسكندر فى شرحه لأرسطو مثل ما قاله عن المادة وأنها ترى^(٢).

وأهم شئ فى شرح الاسكندر لمقالة اللام هو دفعها الى الايمان الدينى العقلى. وقد تركها أرسطو جاهزة لذلك لا ينقصها الا الختام. ويبدأ ابن رشد بشرح مقالة اللام من خلال شرح الاسكندر وليس مباشرة كى يحقق هدفين فى وقت واحد. الاول رؤية تفسير لأرسطو متفق مع تفسيره، والثانى تصحيح تفسير الاسكندر لو خالف أرسطو. وقد قطع ابن رشد نصوص مقالة اللام الى وحدات صغيرة نظرا لأهمية النص، ودلالته لاتصال موضوعه بالموضوع المشترك بين الوائد والموروث، الحلقة الاولى أو المحرك الأول أو الصورة المفارقة من جهة الوائد، والتوحيد من جانب الموروث. عند الاسكندر والقضاء الجنس غير الهيولى. فالجنس مقولة عقلية تقترب من الصور المفارقة. والكل مثل الجنس

(١) السابق ص ١٤٤٢/٤٤٠.

(٢) السابق ص ١٣٦٠-١٣٦٧.

لاهيولى فيه. وتتحد مبادئ الجوهر السرمدى والطة الاولى والمبدأ للجسم
الالهى. ربما كانت غاية ابن رشد من الاعتماد على شرح الاسكندر استمرار
تراث الايمان العقى من ارسطو الى الاسكندر الى ثامسطيوس حتى ابن رشد
لعمل بؤرة لمقالة اللام مما يضطره لحيانا الى اعادة احكام شرح الاسكندر
وشرح ثامسطيوس حتى تتحد بؤرة العدميات الأربع^(١).

وقد وصل ابن رشد الى شرح مقالة اللام الى الاسكندر عن طريق
ثامسطيوس وتلخيصه لها. فابن رشد فى موقف ابداعى خالص امام مقالة اللام
لأرسطو لأنه لم يجد اى شرح لها الا شرح الاسكندر وتلخيص ثامسطيوس. وهو
نفس للموقف الابداعى لأرسطو لأنه لم يجد احدا من المتقدمين قد سبقه لتأسيس
هذا العلم. ويبدأ ابن رشد بشرح الاسكندر. فاذا ما وجد شكاً فى شرح
ثامسطيوس ازاله. واذا ما وجد زيادة حنفها. فشرح الاسكندر هو مقياس صحة
شرح ثامسطيوس. وهو موقف ضد أولوية النص على التشرح، أولوية الكتاب
على الحديث كما هو معروف فى مصادر الشريعة الاربعة فى علم أصول الفقه.
وهناك احتمال ضياع نص أرسطو داخل شروح الاسكندر وثامسطيوس. كما ان
صعوبة افعال القول والارادة يصعب معها معرفة من يقول او يريد ارسطو ام
الاسكندر ام ثامسطيوس ام ابن رشد؟ ويقوم ابن رشد بعملية جراحية بفصل
تلخيص ثامسطيوس عن شرح الاسكندر عن نص أرسطو. ويلاحظ ان تفسير
الاسكندر ناقص. ومن هنا أتى خطأ تفسير ثامسطيوس لأنه تفسير على ملخص
ناقص للاسكندر. لذلك غابت من شرح ثامسطيوس اشياء بالرغم من عرضه على
تلخيص كلام الاسكندر شارحا لأقوال ارسطو. وتكشف العملية على قدرة ابن رشد
على معرفة ما لأرسطو وما للاسكندر وما لثامسطيوس، وكيف ان الشرح
المسلمين، الفارابى وابن سينا، قد تابعوا ثامسطيوس فى حين ان ابن رشد قد تابع
الاسكندر. والكل الى حكيم اليونان منتسب. ولكن ابن رشد يزيد عليهم جميعا
المعرفة بالطة وهو ما وصل اليه عن طريق التعليل فى علم الأصول^(٢).

وأهم موضوع يتناوله ابن رشد فى ثامسطيوس هو دفاعه عن الصور
الاقلاطونية وأويل طبيعيات ارسطو تأويلا اقلاطونيا لاثبات الصور المفارقة فى
الموجودات المتكونة سواء فى النفس او فى البذور. وهو نفس الرأى الذى يقول

(١) السابق ص ١٤٠٦/٩٨/١٤١٣/١٣٢١/١٦٧٣.

(٢) السابق ص ٣٩٣/٣٩٤/١٤١٠/١٤١٣/١٤٣٦/١٤٨٩/١٤٩٨/١٥١١/١٦٣٥/١٦٣٦/١٦٦٣.

ان الصور كلها من العقل الفعال كما ظن ابن سينا. فشرح ثامسطيوس تأييدا لأفلاطون والصور المفارقة ضد ارسطو والصور المتولدة. اذ يقول ارسطو بالقوة النفسانية القريبة او البعيدة (الاجرام) وليس بالصور المفارقة الفاعلة. فالصور هي المثل المحركة للطبيعة. والحقيقة ان حرارة الشمس والكواكب المتولدة في الماء والارض هي المكونة للحيوانات المتولدة من العفونة ولكل ما يكون من غير بذر وليس ان هناك نضا بالفعل حدثت عن تلك المائل والشمس كما يظن ثامسطيوس ويروى. فهل انتقل الفلسفة من جيل الى جيل ابتعاد عن العقل والطبيعة سمة فلسفة ارسطو الى الاشرقيات سمة فلسفة افلاطون؟ وهل مهمة ابن رشد هي العود الى سمات الجيل الاول، جيل ارسطو، حيث يجده متفقا مع العقل والطبيعة اساس الوحي الاسلامي بتأكيد على ان الدين الطبيعي هو نهاية تطور الدين^(١).

وقد صرح ثامسطيوس في كتابه في النفس في آخر المقالات التي تكلم فيها عن العقل انها هي التي وجدت من الأكلة الثواني كما قال افلاطون ومن الشمس والفلك المائل كما قال ارسطو. كما يلجأ ارسطو الى المحرك الاول لينبه على انه غير الحركات القريبة طبقا لظاهر كلامه دون تأويل، والظاهر والمؤول احد مفاتيح منطق اللغة في علم الاصول. وينكر ثامسطيوس ان تكون في الشمس وسائر الكواكب المتناهية قوة لا متناهية. ويثبت ان اللاتناهي في الكواكب وبالتالي قوتها ليست طبيعية. ويجوز ثامسطيوس ان يعقل العقل معقولات كثيرة دفعة واحدة في حين انه عند ابن رشد يعقل ذاته ولا يعقل شيئا خارجا عنه. فثامسطيوس يرجح ان ترد المعقولات على العقل من الخارج وطبقا لتصوير افلاطون، وابن رشد من وعي العقل بذاته وطبقا لتصوير ارسطو^(٢).

ويظهر ثاؤفرسطس مع ثامسطيوس والمشائين في القول بأن العقل للهولائي باق وان العقل الفعال صورة فيه وهو اقرب الى الاتجاه الطبيعي الارسطي من الاتجاه الافلاطوني للقلل بالعقول المفارقة بما في ذلك العقل الفعال. أما ديقولاوش فيالرغم من أن قوله غير متصل لوجود بياض في النص يملؤه ابن رشد بالفكر فقد كان اقرب ايضا الى الاتجاه الطبيعي. فقد خالف

(١) السابق ص ٨٨٣/١٤٦٥/١٤٩٢/١٥٠٢. وهو ما قاله اسنج بعد ابن رشد بما يقرب من ستة قرون انظر كتابنا: اسنج: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٢) السابق ص ١٤٩/١٥٣٠/١٦٣٥/١٧٠٦.

أرسطو في ترتيب علاقة العلم الطبيعي بما بعد الطبيعة رادا الثاني الى الاول.
فخفت لديه الاقاول الجنائية ومرتبها في علم ما بعد الطبيعة^(١).

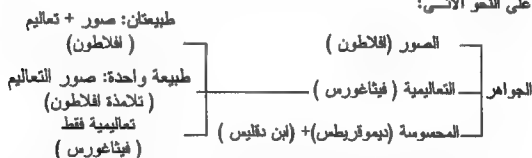
جـ - أفلاطون، فيثاغورس، بارمنيدس. وأفلاطون الذى يقول بالصورة
المفارقة جزء من مشكلة يونانية أعم قبل افلاطون وبعدها. وهناك ثلاثة تيارات:

أ - للصوريون مثل افلاطون وفيثاغورس.

ب - للشكيون مثل بروتاغوراس.

جـ - للماديون مثل ديموقريطس وديكساجوراس.

كان موقف افلاطون لا طبيعيا من اجل فتح الشعور اليونانى على
المفارقة بعد ان اغلقه الطبيعيون ومن اجل تأكيد المطلبين وتأسيس البعدين فيه.
وفى نفس الوقت تعبر هذه التيارات للتاريخية الثلاثة عن بنية ثلاثية الموضوع
على النحو الاتي:



يعنى شرح ابن رشد تحقيق المناط، وتحول البنية الى تاريخ، والنص الى
علة. ويشرح عل هذه التيارات الثلاثة. فالاسماء تقال على الاشخاص والانواع
باشتركة الاسم مثل الانسان. ولا يوجد عنصر من غير صورة ولا توجد صورة
من غير عنصر كما هو معروف فى تحليل اللغة فى علم الاصول. ومن ثم
لا توجد صور مفارقة خارج الاشخاص والا لوجد انسان من غير جسد. هذه
الصور المفارقة ليس لها وجود فى الكون. ولا يوجد فى العالم الا الاشياء
المتفرقة بالصورة المختلفة بالعدد. لا يوجد فى العالم الا خروج من القوة الى
القول. كما هو الحال فى النباتات والنبور والزروع والحيوانات. ولا توجد صور
مفارقة فى الخارج تتولد عنها كما يقول افلاطون. ويقتصر ابن رشد على عرض
للحجج والحجج المضادة، ومن طريقة للعرض يظهر اتفاقه مع أرسطو. وهو
موقف الفقهاء المسلمين مثل ابن تيمية من مشكلة الكلليات رفضا لتعدد الآلهة.

(١) السابق من ٨٤٥/٨٤٠-٨٤٣/١٦٥٣/١٤٠٥/٤٧٦/١٦٨/٢٤٨٩.

ويشير ابن رشد إلى افلاطون على انه صاحب الفكرة او المذهب كنوع من تحقيق التناط. افلاطون هو القائل بأن الممكن قد لا يكون ولزوم ما لا يمكن^(١).

ويرصد ابن رشد بالمنهج التاريخي كالعادة تطور نظرية المثل والاعداد. فاحد طرق الشرح هو وضع اقوال ارسطو في اطارها التاريخي. أتى افلاطون بعد للطبايعيين الاوائل والفيثاغوريين، وتابع مذهب الفيثاغوريين. فكلا المذهبين رياضيان، لا فرق بين صور افلاطون واعداد فيثاغورث. طبيعتهما واحدة. كان دافع افلاطون على ذلك هو شك الهرقليين في وجود الصور. التاريخ اذن فعل ورد فعل. له جدل يقوم على التناقض^(٢). وعند افلاطون نوع الانسان ليس هو المجموع من الهولي والصورة ولكن الصورة نفسها لها وجود مفارق خارج الانسان الجزئي وسبب وجوده. كما ان الاعداد لها وجود مفارق عن الاشياء المتعددة. كما نص في كتابه "فيدون" على انها ليست اسبابا للكون والفساد، ومن ثم لا كون ولا فساد. ويقند ارسطو وشراحه هذا للموقف الاقلاطوني بالاحالة إلى محاورته مثل فيدون. ويعرض ابن رشد ذلك عرضا تاريخيا موضوعيا هائلا رصينا. الصور هي الاعداد. فالوحدة هي النقطة. والثلاثية الخط، والثلاثية السطح، والرابعة الجسم. والاعظم الهندسية عند افلاطون ليست مبادئ للجسام مع الاعداد. فالواحد جوهر الهويات عند افلاطون وفيثاغورس في حين انه موضوع عند ابيدقليس مثل العناصر الاربعة. وهي الجوهر الكلي لجميع الموجودات المشترك بينها. ويعتد ارسطو فصلا خاصا لعرض الحجج التي توجب ان تكون الكليات امورا موجودة عند افلاطون وفيثاغورس ولها طبع واحد. الواحد والوجود لا يدلان على مركب بل على واحد كما تدل عليه الاسماء المشقة^(٣).

ويطيل ابن رشد عرض النقاش بتكرار ممل ودون اختصار وتركيز. فهناك نص ارسطو وشرح الاسكندر وتلخيص ثامسطيوس وشرح ابن رشد على فكرة رئيسية واحدة وهي نفى الوجود الفعلي للصور الاقلاطونية والاعداد الفيثاغورية، الواحد لديهم جوهر موجود في الخارج غير الجوهر المادي المحسوس الذي يقول به انصار العلم الطبيعي واعتبروه احد العناصر الاربعة. وهو ليس بكائن ولاقائد الا بالعرض عندما يقلى الشيء ولكنه بالذات باق،

(١) السابق ص ١٤٥٧/١٤٨٢/٩١٢/٩٣٠/٩٩٦/٨٨١/١١٤٠.

(٢) وهذا هو الحال ايضا في المذاهب للفريية الحديثة. انظر كتابنا: مقنسة في علم الاستغراب .

(٣) تفسير ص ٦٣-٦٨/١١٢/١٣٠-١٤٤/١٣٢-٢٦٥/٢٣٧/١٤٥.

وكذلك الصورة مثل الوجود الواحد لها وجود سابق على المادة، قائمة خارج النفس، موجودة بذاتها عند افلاطون في حين أنها عند ارسطو مستقراة من الجزئيات كما هو الحال في كتاب "البرهان". وهى مادة العلوم ومتقدمة على الموجودات. لذلك كانت الرياضيات اسما للعلوم اذا ارتفعت الكليات ارتفعت الجزئيات، واذا ارتفعت الجزئيات لم ترتفع للكليات. فالمنطق مثل الرياضة علم سابق على الموجود، نظر في المبادئ العامة للجسام. وقد انتهى ذلك كله إلى الجدل نتيجة للاعتقاد بوجود امور خارجة عن النفس وعن طبيعة الشيء مما جعله غير مطابق للافتقار لو الموجود. ومن ثم تكون الاكايول خارج المنطق. الانسان واحد بالعدد كثير بالقوة. وقد وافق اصحاب العلم الطبيعي مثل ابن ابي قليس الفيناغورين وافلاطون في ان اسم الواحد والموجود يدل على طبائع واحدة بسيطة، جعلها افلاطون للصور العددية. وهى كلية اساس للعلوم الضرورية. فالصور اساس نظرية المعرفة ونظرية الوجود في آن واحد. هى جوهر واحد، لا يكون ولا يفسد، غير محسوس، ليس لها فناء في الوجود. القول بالصور نظرية في المعرفة كما هى نظرية في الوجود. فلو لم تكن الصور موجودة وكان كل ما يظهر حقا لما كان هناك فرق بين العلم والجهل، ولما كان هناك علم بالمنطق وبالمقولات وبالقضايا وبالقياس، ولاقتصر الناس على العلم بالجزئيات، ولصحت الاقوال السوفسطائية التى تقتصر على الاعراض مما اضطر افلاطون إلى القائها ولم يجعلها دليلا في الوجود والجوهر^(١).

والخلاف بين افلاطون وارسطو في المحرك. فعند افلاطون المحرك هو المتحرك وعند ارسطو المتحرك غير المحرك لا يتحرك. وهنا يبدو افلاطون اكثر علمية بتحليل الحركة مبدءا ذاتى بينما يبدو ارسطو اكثر دينية بالقول بمحرك خارجي لا يتحرك. واذا كانت الصور والاعداد والجواهر مفارقة فلا يمكن أن تكون عللا فاعلة أو محركة، ومن ثم تكون حركة الموجودات عبثا. الصور مثل، والمواد لا تتحرك دون محرك. لذلك أثر البعض مثل افلاطون ولوقيس وديموقريطس ان يجعل للحركة وجودا خارجا عن الصور. فوضعوا قبل العالم حركة دائمة غير منتظمة ثم حولها الله إلى نظام عند افلاطون وإلى حركة الاجزاء في الخلاء عند لوقيس. ولكن كيف تكون هذه الحركة الدائمة قبل العالم ممكنة دون مبادئ محركة ذاتها؟ يرد افلاطون بان الله خلق الملائكة بيده

(١) السابق ص ١٢٦٩-١٢٧٠/١٤١٧.

ثم وكلها خلق الحيوانات. وبقي هو مستريحا، وهو لغز لا يليق بالحق. يحكم ابن رشد بتصوره الاسلامي للخلق على تصور افلاطون. ثلثة مسيحي فى خلق شيء، وثلثة يهودى فى الاشراق، وثلثة يونانى فى الكمون. ويستعمل ابن رشد لغة الموروث مثل البارىء، الملائكة، الحق للتعبير عن تصور اللوافد^(١).

وينكر ابن رشد فيثاغورس والفيثاغوريين وآل فيثاغورس مع افلاطون فى نظرية الاعداد كأصل لوجود الاشياء كما قال افلاطون فى الصور المفارقة. فالواحد أصل كل شيء فى مقابل الطبائعين الاوائل الذين قالوا بجوهر مبادئ لتفسير اصل الكون مثل المحبة عند انبأقليس أو واحد للعناصر الاربعة مثل النار والماء والهواء عند آخرين. فهل الواحد العددي هو الواحد الذى هو الجوهر الواحد؟ وهى مشكلة الكليات والجزئيات، الاستنباط والاستقراء، عالم الازمان وعالم الأعيان. الاعداد مبادئ الموجودات لامن جهة لها صور افلاطونية بل من جهة انها عناصر الموجودات التى منها تتكون. ويلزم الافلاطونيين والفيثاغوريين معا أن تكون لهذه الصورة صورة واحدة، ولهذا الاعداد عدد واحد، فلا يكون هناك فرق بين الموجودات. فللنظرية تفسر الوحدة ولا تفسر الكثرة، وتذكر مبدأ التفرد. هل الواحد جوهر بذاته أم فى موضوع؟ الاول اجابة فيثاغورس والثانى اجابة أنبأقليس. ولا يكتفى الفيثاغوريون بالقول بالاعداد بل انهم جعلوا الاعداد اصل الموجودات. قالوا ذلك على طريقة التشبيه أى مجازا لا حقيقة على ما هو معروف فى تحليل للغة فى علم الاصول. وينقق ابن رشد فى التاريخ، ويشرح عبارة الامكندر، ويتحقق من قول شبيه بقول الفيثاغوريين من أن الاعداد سبب جوهر الاشياء، وهم أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ تحقيقا للمناط. ويضع ابن رشد الفيثاغوريين فى تاريخ الفكر اليونانى مع الافلاطونيين القائلين بالصور المفارقة والطبائعين اللقائين بالجواهر المادية راصدا اوجه التشابه والاختلاف بين التيارات الثلاثة بروح للمؤرخ الدقيق وبمنهج القاضى الحصيف. يوافق الفيثاغوريون الطبيعيين على القول بالمبدئين ولكن ليس على نفس النحو مع الشخص أم المجموعة؟ الاقرب مع الشخص لأن المجموعة تاريخية مثل التمام لومذهبية مثل الطبيعيين. فالفيثاغوريون وسط بين الافلاطونيين والطبيعيين لأنهم يعرفون بالوجود الطبيعي للأشياء ويفسرونها تفسيراً رياضياً لا يقضى عليها. فى حين أن الافلاطونيين يعتبرون الاشياء وهما خادعا لأن حقيقتها فى الصور

(١) تفسير من ١٥٧٧/٢٠/١٧٧٣/١٥٦٤/١٥٧٢-١٥٧٤.

المفارقة. كلاهما يتفق في الهوية والواحد المشاركين في الطبع والبساطة. أما أصحاب العلم الطبيعي مثل أبلدقليس فانهم اتفقوا مع افلاطون والفيثاغوريين على ان اسم الهوية والواحد يدلان على طبائع واحدة وبسيطة. وقالوا في طبيعته قولا اوضح ولكن للصعوبة عند الفيثاغوريين انهم جعلوا الواحد للعدد^(١).

ومثل اعداد فيثاغورس وصور افلاطون هناك واحد بارميندس. فالواحد والوجود يدلان على شيء واحد حتى نفى بارميندس للكثرة وقال بالوجود البسيط الواحد غير العنصر. وخطوه أنه لم يفرق بين اسم الموجود الدال على الواحد بالعدد والدال عليه بالجنس، فاعتقد ان الوجود كله واحد بالعدد. لذلك نفى بارميندس الكثرة والامقصفات. والصعوبة هو تفسير كيفية صدور الكثرة من الوحدة، والمركب من البسيط الا ان يكون اضطرارا كما قال بارميندس. هذه الشكوك كانت لازمة للقنماء لأنهم لم يفهموا من الواحد الا معنى واحدا على التواطؤ، الواحد الكلى والواحد الجزئى أى انهم لم يكونوا يعرفون الاسماء المتواطئة كما هو الحال في تحليل اللغة في المنطق في مبحث العبارة وفي مبحث اللفاظ في علم الأصول. لفظ الواحد يقال على معاني كثيرة. ويشترك مالميس بارميندس في القول بأن الوجود واحد. ومع ذلك يقول بارميندس ان العقل يخص الناس على قدر مزاج الاعضاء. فهو ميتافيزيقي مثالي في الوجود، ومادى طبيعي في الاسنان^(٢).

د - ديموقريطس، ابيلدقليس، انكساغوراش، انكسمندريس. ويذكر ارسطو مجموع الطبيعيين، ديموقريطس وآله، ابيلدقليس وآله وانكساغوراش وآله. مرة يكون الأهل قبل الاسم ومرة بعده. ويجعل ديموقريطس نموذجاً للتساؤل حول المعرفة شكاً وقيناً. فلما لا يكون هناك شيء خارج للذهن وأما ان يكون هناك شيء له حقيقة في ذاته ولاسيبيل إلى ادراكه. وفي كلتا الحالتين تستحيل المعرفة. ثم يمرض للصلة بين المعرفة والوجود في استحالة ان يكون جوهر واحد مركباً من جوهرين. وهو قول صحيح. وقد اخطأ ديموقريطس في حده للجوهر بعناصر ثلاثة: الشكل والوضع والترتيب. الجوهر واحد وحدوده ثلاثة. وهو ذو طبيعة واحدة، للجزء الذى لا يتجزأ، وتختلف فيما بينها بالاشكال

(١) وهو اشكال المثاليين والواقعيين ، المثاليين والتجريبيين في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. تفسير من ١٢٦٩/٢٢٦-١٢٧٠/١/١٦٠١/٧٣/١٠٥-١٦٢٤/١٦٢٥-١٢/٥٨/٦٣/١١٢٠-١٠٣/١١٢/٢٦٦.

(٢) السابق من ٦٨/٢٧٠/٦٨-٤١٨/٦٨.

الثلاثة^(١). والاجزاء التى لا تتجزأ من الخلاء والملاء. بعضها له هوية وهو الملاء وبعضها ليس له هوية وهو الخلاء. يصحح ارسطو قول ديموقريطس. فكل قراءة اصلاح اى إكمال وعدل كما يفعل ابن رشد مع السابقين. قد يكون رأى ديموقريطس ان الاجزاء التى تتجزأ بالقوة قبل ان تشتبك بالفعل بمعنى كون الاجزاء ازيلية ثم قراءة ارسطو لها تجعلها بالفعل.

وانذا كان الطبيعىون جميعا يمثلون تيارا طبيعيا واحدا يذكر ارسطو انبداقليس وانكساجورس. ويتميز انبداقليس بأنه تجاوز مطلب الطبيعيين وهو البحث عن الاصل المادى للعالم والذى وجده فى العناصر الاربعة إلى مطلب صورى حتى تكتمل المادة والصورة. ويضع ابن رشد انبداقليس فى تاريخ الفكر الطبيعى كتبار داخل الفلسفة اليونانية ككل الطبيعيين والمثاليين. ويقرأ ما بين السطور. ويؤول كلام انبداقليس حتى يكتشف الجديد لديه وهو البحث عن الصورة والمادة. ويعبر عما لم يعبر عنه انبداقليس. فاذا كانت مبادئ الاسطقات مادية لا يعمها شئ ولا يتركب منها شئ مثل الجسم. فان المطلب الذى لم يتحقق بعد هو الاجناس والكليات المعقولة وهو ما حققه ارسطو. فارسطو يعيد التوازن بين المحسوس والمعقول، بين الوجود والمعرفة مثل فقهاء المسلمين وابن رشد الذى جمع بين موقف الفقهاء وموقف الفلاسفة^(٢). ولم يكتف انبداقليس بالعناصر الاربعة التى قال بها الطبيعىون لأنها عناصر مادية فى حاجة إلى صورة فاضاف اليها علة للكون والفساد، المحبة والعدوثة. اذ لا يمكن ان يمر واحد من الاسباب الاربعة إلى ما لا نهاية. المحبة هنا ليست الواحد العددي عند فيثاغورس او الصورة المفارقة عند افلاطون بل هى شئ وسط بين المادة والصورة، مبدآن او دافعان يعملان مع العناصر الاربعة، زيادة عليهما وليسا منفصلين عنهما. الواحد فى موضوع وليس جوهر عديدا كما يقول فيثاغورس او كليا مشاركا للموجودات كما يقول افلاطون. مضافة انبداقليس انن هى محاولة خروجه عن نظرية العناصر المادية الاربعة إلى القول بمبادئ لامادية وفاعلة منتقلا من التفسير الوصفى إلى التفسير العلمى ومتجاوزا للتفسير المادى إلى تفسير لامادى ودون ان يقع فى التفسير الصورى عند افلاطون وفيثاغورس^(٣).

(١) لذلك كتب كارل ماركس رسالته للدكتوراه عن مذهب الفرة ضد ديموقريطس، السابق

ص ٤١٨/٩٧٢/٤٠٩-١٤٤٥/١٤٤٦/١٥٧٢/١٠٣٩.

(٢) السابق ص ٦٣-٦٤/١٦٢-١٦٣/٢٢١/٥١١-٥١٢.

(٣) تفسير ص ٩٠-٩١/١٧/١٨١-١٨٢/٢٦٦-٢٦٧.

ومع ذلك فمحاولة انبساط ليس بالرغم من أهميتها في محاولتها تجاوز العلم الطبيعي هي أيضا موضع نقد من أرسطو والاسكندر وابن رشد. فهي لا تخطو من الشك والتناقض يدفع إلى الدخول معها في نقاش وحوار، وتثير قدرا كبيرا من الافتراضات. تغلب عليها الحجج الجدلية لايقاع للخصم في التناقض. كما انتهى الامر بهذه الظنون والشكوك إلى الشك في العالم الخارجي وتحويل الأشياء إلى ظنون مما يجعل نقد أرسطو وابن رشد يرد الاعتبار إلى العالم الموضوعي، وينقد التشخيص والذاتية الشعبية مما يؤدي إلى الخلط بين العقل والمزاج. وإن من تغير مزاجه تغير عقله. ومن انتقل مزاجه من مزاج إلى مزاج تغير عقله من عقل إلى عقل. كما تؤدي هذه المحاولة إلى جعل الله أقل علما من غيره نظرا لتفسير مظاهر الكون والفساد في الكون بالمحبة والغلبة، وهو نقد قائم على ادخال الوافد في الموروث وتحكيم الموروث في الوافد من ابن رشد وليس من أرسطو مثل أسلوب القرآن في الحوار بين الموحّد والكافر. كما تخلط هذه المحاولة بين علة الكون والفساد وبين الطباع والمحبة والغلبة مما يجعل انبساط ليس مترددا بين التفسير الطبيعي والتفسير المبدئي. وتنتهي هذه المحاولة إلى القول بأن كل شيء يفسد إلا الاستقسات لأن الموجودات نوعان: فاسدة وغير فاسدة. فالأول غير فاسد لأنه خال من الغلبة وهو قول غير طبيعي. وهي نفس المعادلة، فغلبة المحبة إلى الغلبة كنسبة الواحد إلى الكثير. ولما كان الله واحداً فإنه محبة وخالياً من الغلبة. وإذا قام التركيب أو الاختلاط بناء على المحبة والعداوة فهل هما مبدآن متساويان في القوة؟ وكيف تم استثناء الواحد من الغلبة؟ وهل يتساوى الخير والشر؟ هل هما على التبادل؟ هل الكون والفساد يستويان على التبادل؟ وهل يفسد العالم ويفسد بغلبة العداوة؟ وماذا عن المحبة ولزوائها في الله وحده؟ أم هي دورة لا متناهية من كون وفساد إلى كون من جديد، من محبة إلى غلبة إلى محبة من جديد؟ ولمن تكون الكلمة الأخيرة، للكون أم للفساد، للمحبة أم للغلبة؟ ويمكن نقد لبادقليس على الرغم أن نظريته تقوم على مفهوم الاختلاط والتركيب. هو تصور كمى مادى وليس تصورا معنوياً. والحقيقة أن هذه المحاولة نموذج تشخيص الطبيعة واسقاط الانسانيات على الطبيعيات بالرغم من وجود الصراع في الطبيعة، الدفع، للتناقض، الصراع، تحول الدين إلى كائن مشخص لا طبيعي للصراع ضد الوثنية في نشأة الدين. والآن بعد الوقوع في الوثنية المضادة، فالعودة إلى المذهب الطبيعي الأول دفاع عن التوحيد اللا مشخص الذى لايقوم على التشخيص أو التشبيه. فإذا كانت الفلسفة في الوعي

الحضارى مقاصد عامة أو بواعث كلية فأنها تظهر فى اتجاهات وتيارات. الحضارة قصد تاريخى والفلسفة قصد شعورى. ويظهر المطلبان فى القصد الفردى والقصد الحضارى فى آن واحد. هكذا يفعل أرسطو وأبسن رشد فى تحليل الفلسفة اليونانية بناء على للوعى التاريخى^(١).

ويرى انكسائندريس أن الاسطقس مادى، عنصر غير متناه، متوسط بين الهواء والنار والماء والهواء. ويثبت خروسييس جواهر كثيرة ابتداء من الواحد، وأوائل كثيرة لكل جوهر أول. والأول والجوهر الأول له آخر مادام له عظم وكذلك النفس مثل ذلك تكثر. هذا الصراع بين الكثرة والوحدة فى تصور الجواهر أى الطبيعة يكشف عن الصراع بين التوحيد والتعدد فى الشرح على مستوى الطبيعة وما بعد الطبيعة. وضعها الأصوليون فى الأمور العامة فى علم أصول الدين، هل هى منطق طبيعة أم ما بعد الطبيعة^(٢).

وانكساجوراس مع للطبيين ولكنه يجعل مبدأ الأشياء أكثر من واحد مثل الطبيعيين الأوائل أحد العناصر الأربعة وأكثر من اثنين المحبة والغلبة مثل انبافقليس بل مبادئ متكررة، الأجزاء التى لا تتجزأ التى منها يتكون الخليط بالإضافة إلى العقل، وهما فى الحقيقة ميدان: الخليط وهو ما يعادل المادة، والعقل وهو ما يعادل الصورة، الفاعل والمنفصل، العلة والمعلول. فالكل مختلط بالكل. الخليط أشبه بالوسيط بين الموجود والمعلوم. ويمكن نقد هذه النظرية أولاً بالتساؤل حول هذا الخليط هل هو مادة لم مبدأ؟ الأجزاء التى لا تتجزأ أم مبدأ النسب؟ فإذا كان الخليط مادة ففظرية انكساجوراس تقوم على الخليط كمادة أو كمصورة، والعقل كمبدأ فاعل، وإذا كان الخليط مبدأ ومن ثم تقوم النظرية على مبدأين مثل المحبة والغلبة عند ابن نقيس. كما يلزم من هذه النظرية ثانياً أن تكون الأجسام المتشابهة الأجزاء أولاً، غير مختلطة قبل أن يتحقق فيها الاختلاط. ثالثاً إذا كانت الأجسام المتشابهة المختلفة هى الأجزاء التى لا تتجزأ فى غاية الصغر كيف يتم الاختلاط بينها؟ رابعاً يسؤدى إنكار العالم الخارجى الموضوعى والوقوع فى الذاتية مثل ديموقريطس وبارمنيدس إلى جعل العقل مزاجاً، والشئ عقلاً وظناً ووهما مثل رد الكثرة إلى الوحدة. وفى ذلك يشترك انكساجوراس مع بروتاجوراس. فجميع الأشياء موجودة معا فى الضد، والوجود تابع للاعتقاد وليس

(١) السابق ص ٢٥٤-٢٥٨/٤١٨/١٤٢٤/١٤٥٠-١٥٧٦/١٥٧٧-١٧٢٢/١٧٢٣

(٢) السابق ص ١٤٤٥.

الاعتقاد تابعا للوجود، وأن الموجودات متقدمة على الوجود، ويظن من قبل الحس أنها متكونة هي ليست كذلك في الحقيقة بل يخرج بعضها من بعض. ولما غاب الوجود الذي هو أساس الموجودات كانت الموجودات بلا أساس^(١).

لقد أخطأ انكساجوراس بقوله ان جميع الأشياء غير متناهية في الكثرة والصغر لأن الكثرة والصغر متاهيان. ولقد اضطر القمءاء بقولهم بدولم الكون إلى القول بأشياء موجودة بالفعل غير متناهية مثل انكساجوراس. كما ان هذا الخليط اشبه ما يكون بالقوة وليس بالفعل. وهو تفسير غير كاف لأن الكثرة تأتي اما من كثرة للهوىلى او كثرة الفاعل، وللفاعل واحد وهو العقل. ومن ثم فلا يوجد سبب معقول لتفسير الكثرة في العالم والا كان العقل باطلاق. وإذا كان العقل هو المحرك فمن الذى حركه؟ ما هو المحرك الاول؟ احيانا يعتبره انكساجوراس الخير، ولكن ما هي العلة الخفية للحركة؟ كما انه لا يمكن للعقل والخير ان يفعلا الدين معا، الخير والشر^(٢).

ويقدم ابن رشد تحليلًا نفسيًا اجتماعيًا لاقوال انكساجوراس ويحلل شعوره. فالعلم دوافع ومقاصد. لما قال انكساجوراس ان الذى يؤثر اتباع الحق فان الصواب يلوح في اقواله فان ذلك يدل على ان انكساجوراس كان يريد بفلسفته اما ان يحدث له نكرا أو يروج بها نصرة رأى مشهور. والأمر الاول لأنه لم توجد في وقته شريعة يحكم بها عليه فيحدث له ضرر كبير. فقد تكون الاهواء البشرية وراء طلب المجد والشهرة، وأن التجرد في البحث وللتنظر لاوجود له، وإن الفكر هو تتبع لراى ومذهب، وإن الحقيقة المجردة لاوجود لها. يتصور ابن رشد ان دور الشريعة هو الحكم على الناس ومحكمتهم وتهائمهم اسقاطا من ابن رشد على انكساجوراس، ويكشف عن وقع الاندلس وأنه وقع كل المفكرين في كل زمان ومكان^(٣). ولاتعارض بين تحليل الفكر باعتباره قضايا فكرية كما يفعل ابن رشد

(١) السابق من ٤٦٣-٤٦٤/٧٦٠/٩٤/٥٨-٩٤/٩٥/٤٠٩/٧٦٠ وكما هو الحال في الوجودية المعاصرة خاصة عند نيتشه وسارتر وهيجر من ٣٨٤/٤١٩/٤٨٥/١٤٤١.

(٢) تفسير من ١٧٢٧/١٤٤٤/١٤٥٠/١٥٧٧.

(٣) وقوله والذى يؤثر اتباع الحق فيما يقوله فان الصواب يلوح في اقواله كله ينهم منه ان انكساجوراس كان في هذه الاقوال يروم اما ان يحدث لنفسه بها نكرا أو يروم بها نصرة رأى مشهور محمود.. والاشبه أن يكون اما لتهمة لطلب الذكر والرئاسة لأنه لم يكن في وقته شريعة ينهم من قبلها الناظر في مساعته اهل زمانه لئلا ينفوه عن الشريعة فيلحقه من ذلك ضرر كبير، تفسير من ٩٥.

اوكتحليل اجتماعي. فالفكر ابن مجتمعه او تحليل فكري نفسي اجتماعي. قد لا يكون للميتافيزيقا موضوع خاص الا اعادة التفكير في المنطق والطبيعة حتى يمكن رؤية المنفذ الذي يتم منه الاغتراب حتى يمكن اعادته إلى الموقف الطبيعي.

هـ - بطليموس، ابرخس، أوطوكسيمس، فيلومس. وبثبت بطليموس حركات زائدة على ما أثبتته القدماء للقمر ولسائر الكواكب مثل حركة المحاذاة للقمر وحركة الاقطار لافلاك التدابير. على الأقل وضع بطليموس للقمر حركتين زائدتين. وهنا يدخل علم الطبيعة والفلك لتفسير موضوعات ما بعد الطبيعة وكلها علم واحد، الاول طبيعي والثاني اغتراب عن الطبيعة. وبالتالي يمكن تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو بالحالة الراهنة للعلم في عصره. فالميتافيزيقا امتداد للعلم. يمثل بطليموس الفكر العلمي في حين يمثل الطبيعيون الفكر الميتافيزيقي^(١). ومع ذلك لم يقدر بطليموس اضطراب القماء للقول بالحركات اللولبية لأنها كانت سهل عليهم وبسط لعود الحركات حتى تعود الناس على هيئة بطليموس فتركوا عاداتهم القديمة. فالفكر العلمي في حاجة إلى تعود وانتعاع. ويمكن ايضا مراجعة بطليموس وتأويل ملاحظاته مثل ظن بطليموس إن حركتي الفلك، الاقبال والادبار انهما حركتان تامتان له من المغرب إلى المشرق. ويعتمد ابن رشد على نص لبطليموس غير "المجسطي" يسمى "الاقتصاد" وقد شارك ابرخس بطليموس في تأسيس علم الهيئة. ولوطوكسيمس أيضا فلكي مثل بطليموس مثل الطبيعيين يرى انه من السهل جمع الاشياء الكثيرة في واحد يجمع بين الميتافيزيقا والفلك. وكان يضع للشمس والقمر ثلاثة افلاك او ستة، ومن المتحيرة اربعة. في حين ان فيلومس كان يضع عددا أكثر. وهنا يتداخل علم الفلك مع الميتافيزيقا بحيث تبدو الميتافيزيقا تفكيراً على العلم عند ارسطو وابن رشد. وقد تأتي علوم الحياة كوسط بين العلم الطبيعي والعلم الالهي مثل جالينوس وتحليله للقوة في الزرع هل هي الخالق أم لا؟ وهي لاتعمل الا بالحرارة لاعلى انها صورة فيها كالنفس في الحرارة الغريزية بل على انها منحصرة فيها مثل انحصار النفس في الاجرام السماوية. فجالينوس موحد بالطبيعة. وتصوره للخلق بتحليل القوة في الزرع والنفس في الاجرام السماوية. ويجوز جالينوس وجود المزاج المعتدل في الاطراف المتضادة في حين ينكر ابن رشد ذلك والا لماكن تكونه من الاطراف دون ان يلحقه تغير ولا نقص. ويحيل ابن رشد إلى عمله

(١) لذلك ارتبط هيدجر بالطبيعيين الاولين في الفلسفة الغربية المعاصرة .

السابق في الرد على جالينوس^(١). ويتداخل الفكر الطبيعي والرياضى والميتافيزيقي والانسائى مما يدل على بدايات العلوم قبل تميزها أو انفصالها وفقدان توازنها. ويظل السؤال ما الاصل وما الفرع فى العلم الطبيعى والعلم الالهى أم أن هناك مدخل آخر بينهما هو العلم الانسائى الذى يمثل سقراط او الموفسطايون^(٢).

و - سقراط والموفسطايون. لقد اضاف ابن رشد فى شرحه سقراط لومقراطيس ليس فقط كمثل مثل زيد أو عمرو بل لانه من مشاهير الحكماء. تكلم فى الخليقات وليس فى الطبيعيات، ونظرا لاهمية للسبب اللغائى عند من جحد الفاعل وقال بالاتفاق. فالغائية فى الطبيعة وفيما بعد الطبيعة وفى الانسانيات. وهى أساس للفرد والمجتمع. والقول بالاتفاق انكار للغائية التى اثبتها سقراط وافلاطون واقاما عليها تفسير المدن بحسب اعتقادهما فى غاية الانسان. لقد ألهمت الطبيعة فى كلتا الحالتين النسب من سبب اكرم منها واشرف واعلى مرتبة وهى النفس التى فى الارض. ثم افترق افلاطون وارسطو فى علة وجود هذه النفس فى الارض ونشأتها من الآلهة الثوانى عند افلاطون، ومن الشمس والفلك المائل عند ارسطو. الاولى اقرب إلى المثالية الدينية، والثانية اقرب إلى الواقعية الكونية. لذلك ظلت النفس مشتاقة نحو الغرض. وقد شرح ثامسطيوس ذلك فى كتابه فى النفس. وهى النسب التى سماها افلاطون الصور ناظرا اليها من بعد، وجعل لها وجودا مفارقا، وهى قوى حادثة فى الاسطوانات عن حركات الشمس وسائر الكواكب^(٣).

وبعد ادخال البعد النفسى الاخلاقى بين الطبيعة وما بعد الطبيعة يراه ابن رشد خطر الموفسطايين الذين يقضون على هذا البعد الجديد بانكار الحقائق. وينتقد ابن رشد تمسبه بروتاجوراس بداية بنسبته الرياضيه فى أن الدائرة لا تمس المقدار بنقطة بل تماسها بخط، وأن الكرة تماس السطح على نقطة، والكرة المحسوسة تماس السطح المحسوس على سطح. وهذا هو سبب توبيخ بروتاجوراس للمهندسين. كما ينقده ابن رشد لاطلاقه الموجبة على السالبة، والسالبة على الموجبة فى المنطق لان كل ما يظنه الانسان فهو صادق. الانسان

(١) تفسير من ١٦٥٧/١٦٥٩-١٦٦١/١٦٦٥-١٦٦٧/١٦٨٠/١٦٧١-١٦٧٧/١٣٦١.

(٢) وفشته وشلج وهيجل فى الفلسفة الغربية المعاصرة.

(٣) السابق من ١٦٥/١١١/١٣٢٧/٢٩٤/٣٢٦/٣٧٨-٣٨٠/٥٦٠-٥٦١/٩٨٨/٨٣٧/٨٧٦/٩١٢/٩٢٩-٩٣٠/٩٣٢

٩٤١/٩٩٦/١٣٢١/١٦٨٥/١٦٨٦/١٦٢/١٦٥٣/١٤٩٤/١٤٩٧/١٥٠٣.

والزورق والآله واحد. ومن ثم يلحق برورتاجوراس بقسول انكساجوراس بأن جميع الأشياء موجودة معا، وأن الضد موجود فى الضد أى أن للموجود تابع للاعتقاد وتابع للموجود، وأن الموجود لا يوجد إلا فى النفس. فالذاتية بلا موضوعية نسبية وشك. ليس الإنسان مكيالا لكل شئ، فالوجود لا يكال بالإنسان. والحقيقة مستقلة عن الاعتقاد^(١). وينكر مانن العلم والتعلم نظرا لانكار القوة قبل الفعل. فالتعلم لا يخلو ان يكون لما يغير فعل أو يفعل تعلم. فان كان يغير فعل فليس هناك تعلم. وإن كان بفعل تعلم فالتعلم كان عالما ولا يحتاج إلى تعلم أصلا. وينكر غاريقون ان تكون القوة متقدمة على الفعل بالزمان مثل مانن. فهما يوجدان معا. وهذا يعنى انكار القوة لانها بالضرورة متقدمة على الفعل. وارسطوفوس ينكر العلة للغاية وسبب شكها لا توجد فى لوثق العلوم وهى الرياضية مع انها موجودة حتى فى الاعداد والاعظام فى صورة نظام وترتيب. ويرى زينون ان الشئ الذى لا ينقسم ليس بشئ لأن الشئ يزد وينقص والا لم يكن من الهويات. والواحد عند زينون لا يزد عليه لأن الزيادة تجعله اكبر فينقسم ولا يبقى واحدا. ويرد عليه ابن رشد بأن العدد والعظم مركبان من الواحد ومما ليس بواحد. ويبين أخطاء زينون فى الاستدلال. ويبحث عن الصديق فى القول أى القول الذى المضمون المتفق عليه من العقلاء قبل أن ينقله على الموروث فى إثبات الحقائق. وقال هرقليطس ان النفس والاثبات شئ واحد نظرا للتغير فى الشئ منذ لحظة الحكم عليه. لذلك أثر الإشارة باصبعه وعدم الكلام حتى لا يسبق الشئ القول. فكل الاقويل حق وباطل فى نفس الوقت لأنهما لم تعد تصدق على شئ. ومن ثم انتفى العلم بالمحسوسات الضرورية. فكل قضية صادقة وكاذبة معا حتى هذه للقضية. وهو خلط بين الطبيعية والمنطق^(٢).

وهوميروس ذكر أمثلة على الذاتية وتبعية العقل للمزاج وتبعية الشئ للعقل مثل ديموقريطس وانابلكليس وانكساجوراس، والمادية خطوة نحو الشك^(٣).

ولقد احتار الناس فى أقوال كسانقراطيس حتى عرفوا لوجه الخطأ فيها وضموه إلى الموصطليين. وتكلم أبيقورس فى الأمور الالهية لاقناع نفسه وليس لاقناع الناس لأنهم فهموا الاغلاز واقتنعوا بها وكأن وظيفة الاغلاز لتناع النفس وليس

(١) السابق من ١٢١٣/١٨٢-٣٨٤/١٥٤/١١٢٩-١٢٦٥-١٢٦٥.

(٢) السابق من ١١٨٤/١٢٢٦/١٨٨-٢٧٧/٢٧٥-٣٤٩/٤٢٥-٤٦٣-٤٦٤.

(٣) وهذا ايضا هو اتهام كلط وهوسرل ولينيتز ليهيوم ولوك فى الفلسفة الغربية المعاصرة .

القناع الآخرين كما هو الحال في التصوير الفني. ولا يسأل أبيقورس أشياء براهانية لأن أقواله ليست كذلك. وتطيقاس رجل مشهور له أصحاب ويسأل عن طريق الأدب لأنهم جهلوا أن الحد ليس لجميع الأشياء. ويعنى عدم الأدب أى عدم العلم بعلم المنطق. لأنهم المثل أو الاسم يقرر ما يهم الرد على الشكك فى الحد. ويضرب المثل بهرمس للعالم ويروبوس بالجاهل. وأرسطوطاس رجل مشهور فى عمل الحدود الخاصة التى تجمع بين الصورة والعنصر. ويسقط ابن رشد بعض الاسماء اليونانية من شرحه مثل نيموس صاحب علم الفرائع وكذلك اسم فولوفيطس صانع الصنم للدلالة على الاسم للمركب وهو ما سيفعله ابن رشد فى تلخيص الخطابة^(١).

ز - فرق الحكماء القدماء والمحدثون. ويذكر ابن رشد اسماء فرق ومذاهب مثل القدماء والمحدثين والحكماء والأوائل المتقدمين. ولا يوجد لهم ذكر فى نص أرسطو لأن ابن رشد يضع أرسطو فى إطار تاريخ الفلسفة اليونانية، ويضع الفلسفة اليونانية فى إطار تاريخ الفلسفة العامة. فالقدماء والمحدثون، والأوائل والأواخر يعبران عن وعى تاريخى إنسانى عام ومسار الحضارات الإنسانية. لذلك لا تظهر هذه الألفاظ فى النص المشروح بل فى النص الشارح. فالوعى التاريخى عند ابن رشد أكثر ابتداء من الوعى التاريخى عند أرسطو. الوعى التاريخى اليونانى نقل للتشاور وأصغر مساراً من الوعى التاريخى عند ابن رشد. وأحياناً تزيد نسبة الاحالة عند ابن رشد إلى الفرق والمذاهب التى يشير إليها أرسطو مثل الفيثاغوريين والهرقليين فى الألف الكبرى. وقد تزداد الاحالة نظراً لأهمية الفكرة مثل الفيثاغوريين. وقد تصل إلى ثلاثة أضعاف كما هو الحال فى الألف الكبرى والباء. وأحياناً يذكر ابن رشد مجموعات أخرى مثل القدماء والجديين والمتقدمين لم يذكرها أرسطو لأن الوعى التاريخى عند ابن رشد أعمق وأعم نتيجة للتراكم للتاريخى من اليونان إلى الاسلام وزيادة ابن رشد القدماء والطبيين والفلاسفة والقدماء الأول والمتقدمين فى الباء من أجل وضع الجزء فى الكل. ويزداد تكرار الموصطاتيين فى الجيم نظراً لهجوم ابن رشد عليهم. وفى الدال يضيف اليونانيين تأكيداً للتمايز بين الأنبا والآخر. وفى الزاى يضيف ابن رشد القدماء والموصطاتيين. وفى الثيا يضيف ابن رشد الموصطاتيين والطبيين والمنجمين والأوائل. وفى العاشرة يضيف القدماء وأصحاب العلم الطبيعى، ويتضاعف الهرقليون. وفى الحاء يتضاعف

(١) تفسير من ١٠٦٢/٩٩٦/١٣٢١/٥٦٣/١١٢/١٩٣/٤١٩/١٠٩٢/٤٢٤/١٥٨٦/٤٩٥/١٠٥١-١٠٥٢.

التقدم في الشرح سبعة وعشرين مرة مما يدل على احساس ابن رشد بوراثنة ارسطو ووراثته المحدثين للتقدم الى المسلمين اليونانيين^(١).

وقد نقل نسبة الاحالة عند ابن رشد مثل الاحالة إلى الايطاليين او الطبيعيين الذين هم أكثر ارتباطا بأرسطو منهم بإبن رشد. وقد تنسأوى الاحالة إلى المجموعات بين ارسطو وابن رشد مثل الاحالة إلى اليونانيين في الالف الكبرى. وقد تخلفى الاحالات إلى المجموعات كلية عند ابن رشد مثل الاحالة إلى الاوائل واليونانيين والتقدم واصحاب الشرائع والتقدم من الطبيعيين اسقاطا للأخر كلية ووراثته الأنا له، والتحول من علاقة المركز بالمحيط إلى علاقة المحيط بالمركز، من اليونان إلى المسلمين^(٢).

وعندما يشير ابن رشد إلى التقدم فإنه يطلق حكما عاما على الفلسفة اليونانية بصرف النظر عن العلم، طبيعيات ام رياضيات ام فلك ام الهيات. فقد كانت هذه العلوم واحدة داخل علوم الحكمة. التقدم هم من قبل ارسطو بالنسبة له ومن قبل ابن رشد بالنسبة له. وقد أرخ ارسطو لعدة مشاكل: للصورة والمادة،

(١)	المجموعة	ارسطو	ابن رشد	النسبة	المجموعة	ارسطو	ابن رشد	النسبة
	الفيزيائيون	١	٦	٦:١	الطبيعيون		١	
	السومطائيون	١	٢	٢:١	الفلاسة		٢	
	اصحاب العلم الطبيعي	٢	٢	٢:٢	التقدم الاول		١	
	التقدم		٦		المتقدمون		١	

في الزاى: النص: المتأخرون من المتكلمين (١). الشرح للتقدم (١٤). والسومطائيون (٢). في الثبوت: الشرح: السومطائيون (٤) والطبيعيون المنجمون والاولى (١). النص: الهرقليون (١): الشرح والهرقليون (١). والتقدم اصحاب العلم الطبيعي (٢). في الالف المنصرى ذكر التقدم والمحدثون (٢)، والحكام والاولى، والمتقدمون (١). وفي اللام النص: التقدم والافنديون (١) وللشرح المنصرون، المحدثون (١) التقدم (٢٢) الافنديون (٢). ويؤيد ابن رشد المتأخرون، المنجمون، والمفسرون، والمحدثون (١).

(٢)	المجموعة	ارسطو	ابن رشد	النسبة	المجموعة	ارسطو	ابن رشد	النسبة
	فيزيائيون	٦	١٦	٢:١	التقدم الاول من الطبيعيين	١		
	الايطاليون	٢	١	١:٢	اصحاب الشرائع	١		
	الهرقليون	١	٣	٣:١	للتقدم الطبيعيين	١		
	اليونانيون	١			للتقدم الاول	١		
	الاولى	١			مشاهير الحكماء	١		
	الطبيعيون	١			للمحققون من الحكماء	١		
	التقدم	١٨			المتقدمون	١		

الواحد والكثير، العلة والمعلول، الكلليات والجزئيات، المعقولات والمفصولات. واستسهل القدماء الحلول لأن الفكر الفلسفي كان مازال في بدايته، ولم يتحول إلى فكر علمي بعد. يرى الظواهر في تعقيدها وليس في بساطتها. وهي كلها ثنائيات تدبر عن الفكر للمثالي القديم الذي سهل بعد ذلك تربيته على الفكر الديني الموروث. وقد خصص أرسطو مقالة خاصة للتحقق من صدق آراء القدماء أو كذبها في مبادئ الموجودات، وهو الجزء الثالث من علم ما بعد الطبيعة. فتاريخ الفلسفة جزء من الفلسفة، وتاريخ العلم جزء من العلم^(١).

وقد اختلف القدماء في مبادئ الموجودات بين الوحدة والثنائية والكثرة وفي طبيعة كل منها. فقد اعتبر بعض القدماء أن هناك مبدأ واحدا ترد الكثرة إليه مثل الأجناس العامة، الواحد والموجود. وقد يكون للواحد صوريا مثل صور افلاطون أو أعداد فيثاغورس. وقد يكون أصلا ماديا كما هو الحال عند الطبائعيين الأوائل مثل العناصر الأربعة. ويعطى ابن رشد بعدا لغويا جديدا، الأسماء المشتركة طبقا لتطليل اللغة عند المناطقة اليونان ومباحث الألفاظ عند الأصوليين المسلمين. ولم يقل أحد من القدماء باختلاف المبادئ غير الفاسدة، بعضها بفعل الفساد وبعضها بفعل الموجود. بل قالوا أن أوائل جميع الموجودات واحدة بأعيانها. بل أنهم قالوا أن للواحد الموجود شيء واحد دون معرفة أن ذلك اسما متوطئا أي ضرورة المدخل اللغوي لحل شكوك القدماء. فهي قراءة إسلامية لمعارك أرسطو مع القدماء من أجل إعادة التوازن في الشعور الفلسفي اليوناني وإيضاح ما ليس فيه من الأسماء المشتركة. أشرح هنا اكتشاف التاريخ عند ابن رشد كما تم اكتشاف بنية التاريخ عند الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيم^(٢).

بالنسبة للمبادئ الكلية هناك الصور الاقلاطونية والأعداد عند فيثاغورث، اختلف القدماء حول طبيعة الأعداد هل هي مثل الصور أو مثل الموجودات أو هي متوسطة بين الاثنين. وعند البعض الآخر أن المبادئ تضاد. فالمضادة الأولى في العدد الكثير والقليل. وفي الأعظام المضادة الأولى للمبادئ. فالأضداد تكون من شيء واحد. واعتقدوا أن الكون يكون من العدم. والقول بأن المبادئ امتداد غير كاف لتفسير الكون والفساد. ولابد من ادخال امر ثالث في التضاد وهو الموضوع الذي لم يقل فيه أحد قولاً مستقيماً ولا كيف

(١) وهذا عكس ما يروجوه الغرب حالياً من أجل إغفاء مصارده خارج الغرب والتركيز على عبقرية الأصيلة دون منوال سابق.

(٢) تفسير ص ٦٨/٢٦٠/٤٦٧/٢٧١.

صار موضوعا لذلك. لم يستطيعوا حل الشك لإبطال الـكون ولا استبطاعوا اعطاء علة الكثرة ووحدة العنصر والفاعل. لذلك قال أرسطو العلة ثلاثة، وأن أحد الضدين هو ما يدل عليه الحد وهو للصورة، والثاني عدم الصورة، والثالث هو الهولي بالقوة، وكان ابن رشد يشرح أرسطو شرحا جديدا. فبين للمادة والصورة هناك القوة أو التحول من أحد الضدين إلى الآخر لـاحداث مركب الموضوع^(١).

واتفق آخرون على أن الموجودات قسمان: محسوسة وغير محسوسة. ويردهما أصحاب التعاليم إلى مبادئ معقولة واحدة ثم يردونها إلى الأمور المحسوسة وكأن الأعداد لها وجود متوسط بين المعقولات والمحسوسات، مماها ابن سينا مع الكثرة وليست بعدها كالمحسوسات أو قبلها كالمعقولات^(٢). لقد حاول الفينثاغوريون الحديث في الموجودات حتى لا يكونوا أقل من الطبيعيين. فالحديث عن الطبيعة ميزة عند الطبيعي على الرياضي الذي يتهم بانكار المحسوسات. وظن الطبيعيون أنهم وحدهم يفحصون في معرفة كلية للطبائع والهوية.

هناك مذهبان ووسط وهو الحق. الأول اختلاف اسم الجوهر على ماهية الشيء المادي (الطبايعيون)، والثاني على الكلي المحمول على الشيء، النوع أو الجنس، (أفلاطون) ثم يأتي أرسطو فيتوسط بين الجزئيات والكليات، بين الفردي والعام، وهو الحق. فأرسطو إسلامي يعرف قيمة التوسط. وابن رشد يوناني يشرح مسار التاريخ اليوناني. هذا التوسط عند القدماء ليس على مستوى اللغة كما هو الحال في الموروث بل على مستوى المعرفة والوجود، ثنائية الحص والمقل والجزئي والكلي^(٣).

وتبدو قضية النفس والبدن تعبيرا عن هذه الثنائية التي اختلف عليها القدماء بين الصوريين والماديين. فالفعل مشترك بين النفس والبدن، المعرفة من النفس والبدن، ولكن الصحة من النفس وسبب المرض من البدن. ويأتي البحث في الأشياء الإرادية بعد البحث في الأشياء الطبيعية والميتافيزيقية، وهي الأشياء التي تشترك في عمل واحد، ويوجد فيها هذان الصنفان من الأفعال^(٤).

(١) السابق ص ١٠٦٢/٣/١٠٥/١٤٢/٤٠٨/١٤٥٤-١٤٥٤.

(٢) السابق ص ١٠٠-١٠٤/١٠٤.

(٣) السابق ص ٨٠٠-٨٠٣/٧٦٩ ودور أرسطو بين الصوريين والماديين مثل دور الإسلام بين اليهودية والمسيحية ودور ابن رشد رشت بين الأشراقين والصينيين، ودور هومرل في الفلسفة الغربية المعاصرة بين الصوريين والتجريبيين.

(٤) السابق ص ١١٠-١١٠/١٧٧٧/٣٤٠/١٢٠٤.

واتفق فريق ثالث ان مبادئ الموجودات ثلاثة^(١). وقد يكون المبدأ الواحد هو الجوهر. والجوهر كلى. وما هو كلى احق بلفظ الجوهر. والواحد الكلى هو المبدأ لجميع الاشياء. وهو من لحدود سواء كان ماديا أو كليا ضد من يشكك فى ذلك. واحيانا يكون الجوهر مفارقا. والذين قالوا بالصور لم يقولوا فى عددها قولا مقنعا أو يبينوا للطريق للوصول اليها. واعتبر المحدثون الكليات هى الجواهر مبادئ الجوهر المحسوس. ومن للقضاء من قال ان المبدأ الاول خير دون ان يفصل على أية جهة، وكيف صار غاية للكل أو محركا أو صورة^(٢).

وقد يكون الجوهر الواحد ماديا مثل السهولى. ثم اختلف القضاء فى تحديدها باحد العناصر الاربعة. والطل اربعة كما اكملها ارسطو واتمها ونسق بينها بعد ان جعلها القضاء متناقضة خاصة الصورية والمادية. ولم يفصلوا الفاعلة، ونسوا للثانية. وعند ارسطو الجسم هو الجوهر دون السطوح (الخطوط). لذلك اعتبر كثير من القضاء ان الجوهر والهوية جسم، وان سائر الاشياء لاتحد بد الجسم. وظنوا ان اوائل الاجسام اوائل السهويات. يضع ارسطو البنية ويأتى التحليل من التاريخ. البنية تأتى أولا ثم يتلو للتاريخ باعتباره تطورا لها. وقد جعل بعض القضاء المبادئ موجودات متفردة لا كليات كما هو الحال فى العلم الطبيعى. فجعل البعض مبدأ للجوهر هو المحبة وعند البعض الآخر جسم متناه مثل الهواء أو الماء. وعند فريق ثالث جسم غير متناه. وغير المتناه هو الاسطقس الاول. واجناس الاسباب الاولى اربعة. فمبادئ الجوهر عند القضاء الاسطقسات وعلاها أيضا مبادئ أول. أما الجزئيات فهى النار أو الارض الحسية الفعلية. وفريق رابع يرى أن الجوهر متغير، وان الانسان لا ينزل النهر الواحد مرتين مثل هرقليطس. ولم يفت القضاء تناول للكيفيات الانفعالية فى الموضوعات الطبيعية والتي عبروا عنها باسم الآلام^(٣).

ويعرض ابن رشد موضوع القوة والفعل وموقف القضاء منه. وهو أحد الموضوعات الرئيسية فى كتاب مابعد الطبيعة. فقد لكر بعض القضاء الوجود الفعلى للكون، وأن من ظن الحواس انه متكون وهو ليس كذلك بل تخرج

(١) السابق ص ٢٩/٣٣.

(٢) السابق ص ١٠٦٢/١٠٠٠/٧٦١.

(٣) السابق ص ١٠٥١/٩٨/٨٠/١٦٠/٢٨٥-٢٨٦/١٢٧٠/١٢٤٦-١٣٩٧/١٣٩٨-١٤١٦/١٤١٨-١٤٢٥/٢٠٦.

الموجودات بعضها من بعض. فالموجودات متقدمة بالوجود والفعل. والسبب في ذلك انهم لم يلاحظوا تماما طبيعة الهويلى بل توهموها بالرغم من توجيههم نحوها وكان طبيعة الحق دفعتهم اليها. هناك اذن بواعث حقيقية وتوجه صحيح للشعور نحو الموضوع^(١). يرى ابن رشد ان الحق يدفع للشعور التأسلى نحو الحق، ومهمة الشعور الإدراك المباشر والرؤية عن قرب. لذلك عجز القدماء عن ادراك سبب كثرة الموجودات من قبل الهويلى حتى مع نظرية لنكساجورس عن الخليط. وإذا كان التفسير الأولي للهويلى ينكر الوجود فان التفسير الثانى لها يجعلها جوهرها ماديا محسوما فيتقضى على الكليات. ويشير هنا لأول مرة ويخصص قدماء المشائين. وقال آخرون بدوام الكون مما اضطهرهم إلى انزال اشياء موجودة بالفعل غير متناهية كما فعل لنكساجورس وهو محال. وينقد ارسطو من ينكر القوة في الموجودات.

ويظهر اعادة تركيب تاريخ الفلسفة اليونانية على التصور الاسلامى للموروث وتعشيق الثنائية اليونانية على التصور الدينى التقليدى، والحكم بالموروث على الوافد. فقد لزم انبئدقليس والقدماء شذاعة جعلت الله أقل علما من البشر لأن المعرفة عندهم تكون بالشبيه، الارض بالارض، والماء بالماء، والمحبة بالمحبة، والغلبة بالغلبة، قياسا على ما فى الانسان. ولما كان الله خال من الغلبة فانه لا يعرف الغلبة فيكون أقل علما من جميع الموجودات^(٢).

وعلاقة القدماء بالمحدثين مثل علاقة الآباء بالابناء، علاقة الجيل السابق بالجيل اللاحق. ومن الطبيعى ان يكون هناك تفاوت بين الاثنين. انما السؤال فى مسار التقدم. عند ارسطو المحدثون الفضل من القدماء، والواخر اكثر علما من الاول. فهناك تقدم فى التاريخ من هوميروس إلى ارسطو، ومن الاسطورة إلى العقل، ومن اليونان إلى المسلمين. وهو الموقف الذى ظهر فى علم الاصول فى رفض تقليد الاكابر وضرورة اعمال الاجتهاد. فالمسيحية تمثل تقدما بالنسبة لليهودية، والاسلام يمثل تقدما بالنسبة للاثنين. وهذا هو معنى تطور النبوة، ان اللاحق يمثل اكتمالا للسابق. وقد اخذ علم اصول الدين الموقف المضاد، ان

(١) هذا ما يسميه هوسرل المنطق الاطولوجية. وكان ابن رشد ايضا يقول بنظرية الشماع المزدوج، شماع من الذات نحو الموضوع، من الداخل للخارج يسميه ابن رشد التوجه إلى الحق، وشماع من الموضوع نحو الذات، من الخارج إلى الداخل يسميه ابن رشد المباشرة عن قرب، تفسير من ١٤٤١-١٤٤٦/١٤٤٩/١٤٦٨/١٥٧٢-١٥٧٣/١٦٤٧/١٦٥٩/١٦٦٣/١٦٦٧.

(٢) وهو موقف فيورباخ ايضا فى الفلسفة الغربية الحديثة .

الأوائل خير من الأواخر، وإن المتقدمين أفضل من المتأخرين، وإن الصحابة أفضل من التابعين، وإن السلف خير من الخلف، وهو للموقف السلفي بوجه عام^(١).

التقابل بين المتقدمين والمحدثين هو تقدم بين جيلين وتيارين ومذهبين مما يكشف عن تطور الفكر اليوناني ومسيرته التاريخية. قد يكون المحدثون بالنسبة لأرسطو هو افلاطون وأرسطو في مقابل المتقدمين وهم الفلاسفة السابقين على سقراط. المحدثون مثاليون والقديماء طبعيون، وكأن تقدم الفكر اليوناني من الاتجاه الطبيعي إلى الاتجاه المثالي^(٢). أما المتأخرون فهو لفظ عام يشير إلى الفلاسفة والسابقين على أرسطو الثققلين بوجود جواهر أول القدم من محرك الكل. أما تمييز القدماء الأول فربما تعبير عام لا دلالة خاصة له مثل القدماء الذين لم ينفوا على تلك الأشياء في مقابل أرسطو الذي حقق ذلك. أما لفظ الأوائل فإنه يعنى عند ابن رشد اليونان، فلاسفة وشراحاً، في مقابل الأواخر وهم الأشاعرة. فالأوائل يقولون بمقتاع خروج شيء من الأسماء على عكس الأشاعرة. كما أن الأوائل قد اجمعوا على وجود القوة والفعل^(٣). وربما يقصد ابن رشد بالمتقدمين أو المتقدمين جدا الكلدانيين في مقابل القدماء وهم الفلاسفة مثل أرسطو، الشرق القديم في مقابل الغرب القديم مثل للشرق الحديث الآن في مقابل الغرب الحديث. فقد قال الاقدمون جداً لقوالا تجرى مجرى الانغراز على عادة الشرقيين، ان الاجرام السماوية آلهة، وانها تحيط بجميع الأشياء التي توجد بالطبع. وقد أراد القدماء بالآلهة تلك الجواهر. فقد وجدت الفلاسفة وضدت مرات لا نهاية لها كما حدث في سائر الصناعات. فقد تبين بالبرهان من أمر هذه المبادئ. فكل كائن فاسد وكل فاسد كائن يدور بالنوع مراراً لا نهاية لها.

ويدرك ابن رشد دور أرسطو مؤرخاً للفلسفة اليونانية. فإرسطو هو الذى يفصل الفلسفة اليونانية إلى قسمين، ما قبل أرسطو وأرسطو، التاريخ والبيئة. لقد استوعب القدماء كل الامكانيات والخطول واستنفذوا البيئة. لذلك ظهر أرسطو مؤرخاً. وهو نفس الموقف لابن رشد في حضارته. وتشابه الموقفان. القدماء

(١) تفسير ص ١٣٣/٨٢-٧٥٨-٧٥٩/١٣٩٦. وهو نفس الحديث في " التراث والتجديد" من القدماء احصاءاً بمرحلة تاريخية جيدة.

(٢) تفسير ص ١٤١٧/٩-١٤١٨.

(٣) وذلك على غير اتجاه تقدم الوعى الأوربي من المثالية إلى الواقعية، تفسير ص ١٦٤٨/١١٠٤/٤٦/١٨٠.

بالنسبة لارسطو هم الفلاسفة السابقون عليه. ويعود ابن رشد وصف مسار تاريخ الفلسفة اليونانية مع ارسطو ويكمّله بتاريخ الفلسفة الاسلامية فيزداد التراكم التاريخي، ويتبلور الوعي التاريخي. يتحدث ابن رشد في صيغة المتكلم المفرد على لسان ارسطو. ثم يشرح وصفه للتاريخ في صيغة الغائب. ويشرح ما قاله القدماء وما لم يقولوه كما يشرح ارسطو القدماء. فكلاهما يعرف تطور الفكر اليوناني وبنيتة. ويستطيع ان يضبط التاريخ من خلال البنية عن طريق الاستقراء المعنوي عند الاصوليين. كانت عند القدماء شكوك اثار حيرة للناس. فأتى ارسطو وازالها وكأنه خاتم الانبياء اليونان «وما من لمة الاخلا فيها نذير» ، « فمنهم من قصصنا عليك من قبل ومنهم من لم نقصص عليك». إن وضع المسارين معا، الفلسفة اليونانية والفلسفة الاسلامية، يساعد على فهم كل منهما بالآخر فربما تمائل المصاران. وتوحدت للتيارات والاتجاهات، وظهرت بنية حضارية واحدة في كل مسار، مثل التيار العقلي الفيثاغوري الافلاطوني، تيار الاعداد والصور المفارقة والتيار الطبيعي المادي عند الالبيين. ويرمز لهما بافلاطون وارسطو الذين حاول الفارابي الجمع بينهما في فلسفة واحدة تعبر عن رؤية الحضارة الاسلامية للعالم^(١). ويبدو ان مصير كل حضارة في التاريخ انقسامها إلى تيارين: الاول يؤكد مطلبها المثالي، والثاني مطلبها الواقعي. الاول يجعلها أكثر جذرية، والثاني أكثر محافظة. الاول عقلاني، والثاني حسي^(٢).

ومع القدماء هناك الفاظ أخرى مشابهة مثل المتقدمون وعكسها المحذونون، والقدماء الاول وعكسها المتأخرون، والاولاء، والاقدمون، والقدماء الاول وعكسها المتأخرون. والاولاء، والاقدمون من الطبيعيين، والقدماء الاول من الطبيعيين. وهي أكثر تخصيصاً من اللفظ العام الاول. يعنى المتقدمون القدماء تماماً في مقابل المحذونين الذين يجب عليهم ما يجب على القدماء من حل الاشكالات وايجاد الحلول. كان معظم كلام المتقدمين في الطبيعيات. فقد ترك ابن رشد طيماروس وخرميس للمذكورين في نص ارسطو، وتحدث عن المحذونين والمتقدمين، وعن القدماء والمحدثين، تاركاً الخاص إلى العام، والمثل إلى التاريخ. فما يهم هو تاريخ الفكر وليس اشخاص المفكرين. ونظر إلى ارسطو مؤرخاً للفكر اليوناني، مفكراً في سياق التاريخ وفي إطار حضارته اليونانية احتراماً للماضي وبلورة للوعي التاريخي. فقد قال بعض المتقدمين ان الاسطقس واحد، وقال آخرون انه كثير، وان المبادئ هي الامور الشخصية التي منها تقوم

(١) وهما نفس التيارين في الفلسفة الغربية من ثنائية ديكرات حتى حاول هو سرل التوحيد بينها.

(٢) تفسير ص ١٦٨٨/١٦٩٠.

المصنوعات. كذلك طلب المتقدمون للمبادئ الأولى الموجودات بما هي موجودات وليس بصفة خاصة والا كان مطلباً بالعرض^(١).

ويعرض ابن رشد لعدد من أسماء الفرق مثل الإيطاليين اى الايليّين. وهى طائفة كانت تقول بملتين، الهيولائية والفاعلة. ويعبر ابن رشد عن ذلك بصفة الاحتمال وكأن الافكار وانتشارها يؤرخ لها بتاريخ للفرق على ما هو معروف فى الفرق الكلامية. اما إيطاليا التى يقطنها الفيشاغوريون أو ما يقرب منها فلها اسم خاص، وهى التى تعرف فى عصر ابن رشد ببلاد الافرنج. فالتمايز ايضا بين إيطاليا وجزيرة الاندلس^(٢). ويشير تعبير الاقنمين من الطبيعيين ايضا إلى الطبيعيين الأوائل الذين يقولون بالمادة والفاعل لا المادة والصورة. وكانوا يقولون بان الواحد الذى هو جوهر الموجودات هو الاسطقس، لارا أو هواء أو ماء. ويشير تعبير القدماء الاول من الطبيعيين إلى نفس للتعبير السابق واعتبار المبدأ لجميع المكونات ولحدا من الاسطقسات الاربعة. فهى تعبيرات على التبادل حسب الاسلوب. ويشير مصطلح الطبيعيين الاول إلى فكساجوراش وآل انبادقيس وآل ديموقريطس وآله على ما يظن ابن رشد حتى لا يقع فى اللطع والجزم فى أمر تاريخى. أما لفظ الطبيعيين فانه يطلق على هؤلاء الذين جعلوا مبدأ الأمور الطبيعية مبدأ طبيعياً. فقد قالوا بالهيولى والاسطقسات الاربعة باستثناء الارض لانها لا تخضع للمد الطبيعى. وتبعهم افلاطون. ويقال الطبيعيين فى مقابل الفيشاغوريين الذين وافقهم فى القول بأن المبادئ اثنتان مع اختلاف طبيعة المبادئ عند الاثنتين. والفيشاغوريون يتشبهون بالطبيين ولكنهم يفسرون الموجودات بمبدأ غير طبيعى مثل النقطة والمساحة. وهو ما أصبح المادة أو الصورة عند الطبيعيين الأوائل. اما للتعاليميون فهم اصحاب العلوم الرياضية، علم الفلك خاصة علم الفلك فى عصر ارسطو وعصر ابن رشد نظرا لرصده ظواهر فلكية فى جزيرة الاندلس. والمنطقيون عكس السوفسطائيين، آراؤهم مرضية شريفة. أما المنجمون فإن قولهم كاذبة. يظنون ان بعض الكواكب مسعود وبعضها نحوس. فلا يوجد فى الاشياء التى هى بالفعل وخالية من القوة شىء ردىء لا خطأ ولا هسادا ولا شراً. أقصى ما يقال ان بعضها خير من بعض. وهذا يوجد فى الخالية من الحركة وفى المتحركة. كما اختلف المنجمون فى عدد حركات الكواكب وينتهون بالرصد إلى عددها ووضعها من فلك البروج. فإذا ما رصدوها بالآلات وجدها فى مواضع أخرى. فالتقضى ذلك تجديد حركة الكوكب.

(١) السابق من ١٦٢/٩/١٥٨/٣٠٠.

(٢) السابق من ١٦٢/٥٩/١٨٢/٥٥-٦٣-٦٤.

وهناك فرق بين علم النجوم وعلم التنجيم، الاول علمى والثانى وهمى. ويطلق تعبير المتأخرين من المتكلمين على ارسطو وللذين يستعملون مصطلح العقل الفعال. فالمتأخر ما بعد ارسطو، والمتقدم ما قبله. ويستعمل لفظ الحكماء للدلالة على صنعتهم فى الفحص عن جميع الموجودات. وهذه شريعة خاصة بهم. فالشريعة هنا لفظ موروث يدل على معنى واقف بمعنى مجازى وليس بمعنى حقيقى. فلم تأت للتصورات اولدوافع من الموروث بل ايضا من الافاظ. ويطلق لفظ المفسرين على شراح ارسطو مثل الاسكندر. ويحاول ابن رشد معرفة اجماعهم التام اولدافص مثل اجماع اكثرهم على ان العقل الهوىلى بلى، وان العقل الفعال مفارق كالصورة فى العقل الهوىلى شبه للمركب من المادة والصورة، وانّه يخلق المعولات كصورة ويقلها من جهة العقل الهوىلى كمادة^(١).

والسوفسطائيون ينكرون اوائل العلوم ويدهيولت العقول والمقدمات الاول والنظر مثل انكار تقدم القوة على الفعل وجدد اللال فى العلوم لأنها لا توجد فى اوائلها وهى الرياضيات كما يقول ارسطس وانكار كل القوى وانكار المسبب والنظام والترتيب فى الاعداد والاعظام والعلّة الغائية. فالمعرفة ليست فى شخص واحد بل تصنع له. والمتعلم كون شيئا من التكون اى ان الفعل متقدم على القوة وهو شىء غريب. لذلك شكوا فى العلم كما شك ملان وابطل العلم والتعلم لانكار القوة قبل الفعل اى انكار التعلم وابطل العلم. فالتعلم اما بفعل من العلم فالتعلم عالم بلى، واما بغير فعل فلا تعلم. واصبح شك السوفسطائيين نموذجا لكل شك آخر يقوم على الحيرة عند الفحص عن حقيقة الموجودات من خلال المحسوسات. ولما كانت المحسوسات ذات طبائع متغيرة فى حين أن المعرفة بالموجودات ثابتة نشأت الحيرة وتم نفي العلم. والسفسطة جزء من المنطق عند ارسطو. والسوفسطائيون أهل كلام. يلزمهم مايلزم للفيلسوف من تحكم قواعد المنطق. ان منطق السوفسطائيين يقوم على التمويه فى حين ان الفيلسوف يستعمل منطق البرهان. والجدلى والخطابى يستعمل كل منهما منطقا بين السوفسطائى والفيلسوف، بالرغم من أن الموضوعات بينهم واحدة مثل للهوية والموجود. ولا فرق بين الفيلسوف والسوفسطائى فى رد الميتافيزيقيا إلى المنطق. صعوبة الموقف السوفسطائى فى الحوار مع الفيلسوف لان السوفسطائية لا يتقون بشىء حتى بمنطق اللغة ودلالات الاسماء. ولا يجوز توبيخهم المحيىب لشكهم لانهم لا يعترفون بالعلم، ويشكون فى كل شىء حتى فى ماهية الانسان والية سقراط^(٢).

(١) السابق ص ١٦٦-١٦٦١/١٦٧٥/١٧٨/١٦٥٦/٨٨٢/١٠/١١٣/١٣٩٣/١٤٨٩.

(٢) السابق ص ١٧٦-١٨٨/٣٩٧/٣٩٨/١١٢٦/١١٨٤/٣٢٤-٣٢٨/٢٢٩-٨٣٥/٧٨٣٦-٤٠٧-٤٠٨.

أما الهيرقليون نسبة إلى مدينة هيركلليس وإبقاء ابن رشد للنسبة الجغرافية واليونانية فهم قوم من المشكك من المشتغلين بالفلسفة ثم نفوا العلم لأن العلم ضرورى ودائم ولا يوجد شيء الا متغير ومحسوس. وللعلم المتغير ليس علماً^(١). هذا الشك هو الذى حرك افلاطون على القول بالصور التى تتجاوز المحسوسات والاعداد المرتبطة بها كما هو الحال فى علم للعالم. فالقول يؤدي إلى رد الفعل فى جنل الفكر فى التاريخ اليونانى كما يصف ابن رشد. وللجنس عدهم يقال على القوم الذين ينتسبون إلى اب واحد فى اسمهم وليس على العنصر أى الجنس الحقيقى. فوضح أن لغة الهيرقليين لسان خاص بهم. وأحياناً يسقط ابن رشد اسم صاحب العلم الطبيعى ويطلق عليه لفظ فلان. فالعلم الفكرة لا للشخص.

ح - الاحالة إلى المنطق. ويحيل ابن رشد إلى معظم مؤلفات ارسطو ، كلاً أو جزءاً. فالعمل الارسطى وحدة واحدة سواء داخل كل علم فى المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة أو داخل النسق الارسطى كله. لذلك يحيل ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة والمنطق. ويسقط محاور طيمائوس من الشرح ربما لأنها ليست لارسطو وربما لأن ارتباط ارسطو بها أكثر من ارتباط ابن رشد. ويحال إلى المنطق خاصة البرهان من أجل التثبت من صحة القضايا الميتافيزيقية. وهى لحالات ابن رشد إذ لا يحيل ارسطو إلى نفسه إلا قليلاً^(٢). كما يحيل ابن رشد فى المقالة السادسة إلى المقالة الرابعة من كتاب ما بعد الطبيعة تفسيراً للكتاب بالكتاب.

(١) تعبير ابن رشد " من كان يتصلطى الفلسفة " ، تفسير ص ١٣٧١/٦٩/٦٦/٦٤-١٣٧٧.

(٢) الاحالات كالتى من ابن رشد:

الالف الصغرى: السماع الطبيعى، النفس (٢)، البرهان (١)، (ارسطو: طيمائوس (٢)، خروميس (١).

الالف الكبرى: فاذن، كليات (٢) الكون والفلسفة، القليس، البرهان (١) .

حرف الباء: السماع الطبيعى (٢) ، النفس ، البرهان (١) .

حرف الميم: البرهان (٥) ، الحيوان (١).

حرف اللام: المقولات (٢) ، القليس ، البرهان ، الجدول ، السماع (١) .

حرف الهاء: السماع ، النفس (١).

حرف الزاي: البرهان (٧)، كاتيفورياس (٣)، السماع الطبيعى (٦)، المقولات (٥)،

فالوطيقا (٣)، الحيوان (٣)، القليس، المسطرة، النفس، بارى أرمنيس (١)، ارسطو،

كاتيفورياس، فالوطيقا (١).

حرف الحاء: الثمانية من السماع (١).

حرف الثاء: السماع (٣) ، السماء والعالم ، القليس (١).

حرف الواو: السماع (٣) كتاب المنطق (١) .

وأحيانا يصعب الحكم على الأسماء المعربة مثل قاطيغورياس هل هو اسم الكتاب أو الموضوع. ولكنها أقرب إلى العمل منها إلى الموضوع لأنها مصطلح بلغته الأصلية. فلو كان موضوعا لاستعمل لفظ المقولات بعد استقراره. ويلاحظ من مجموع حالات مقالات ما بعد الطبيعة أولوية الاحالة إلى السماع الطبيعي مما يدل على ارتباط العلمين معا. ما بعد الطبيعة طبيعيات مقلوبة إلى أعلى، والطبيعيات ما بعد الطبيعة مقلوبة إلى أسفل. فهما علم واحد ولغة واحدة ومسائل واحدة، وموضوعات واحدة، الجوهر والعرض، للمادة والصورة، للقوة والفعل، العلة والمعلول، الحركة والسكون، ثم يأتي بعد الطبيعة البرهان مما يدل على أهمية البرهان في كتاب الميتافيزيقا. ثم يأتي كتاب النفس مما يدل على أهمية التحليل اللغوي النفسي لقضايا الميتافيزيقا كما كان يفعل سقراط^(١). ثم تظهر أجزاء الطبيعة الأخرى مثل الكون والفساد والحيوان، وأجزاء المنطق مثل القياس ثم الطبيعة، السماء والعالم مع المنطق، الجدل والمنسطة والعبارة على التبادل مما يدل على أن قضايا الميتافيزيقا إما تحال إلى الطبيعة أو إلى المنطق، إلى العلم أو إلى للذهن دون أن يكون لها ميدان مستقل. ويحيل ابن رشد إلى طيمباوس وفيدون لافلاطون في إطار مقارن. ثم يأتي بعد ذلك للموروث الفيلسوف من الفارابي فيحيل إلى كتاب الفيلسوفين (الجمع بين رأيي الحكيمين أو فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون) والموجودات المتغيرة، وكتاب المنطق^(٢). وأخيرا يحيل ابن رشد إلى نفسه، في الرد على جالينوس^(٣) فنرح ابن رشد جزء من كل هو مجموع عمله ووحدة مشروعته^(٤).

أما بالنسبة للإماكن فنذكر إيطاليا، بلاد الأفرنج والروسيا وطروادة، ويسقط ابن رشد أثينا من شرحه. وتدل على ربط النص المشروح ببينته المفارقة لبيئة النص الأشار^(٥).

- حرف السلا: السماع (١)، الكون والفساد (٢)، النفس (٥)، الحيوان (٣)، البرهان (٣)، الفلسفة، الموجودات المتغيرة (١).

(١) وكما هو الحال في علم اللغويات النفسية Psycholinguistics في اللغويات الأوربية المعاصرة. انظر تطوينا لقضايا الكلام في "من العقيدة إلى الثورة" المجلد الثاني: التوحيد من ٦٣٠-٦٦٠.

(٢) الاحالات كالآتي: السماع الطبيعي (٤٠)، البرهان (١٧)، الميتافيزيقا، النفس (١٠)، الكون والفساد، الحيوان (٧)، القياس (٦)، السماء والعالم، الجدل، المنسطة، العبارة (١) طيمباوس، فيدون (٢)، الفيلسوفين، الموجودات المتغيرة، المنطق (١)، الرد على جالينوس (١).

(٣) الاحالات إلى الإماكن على النحو الآتي: الألف الكبرى: إيطاليا، بلاد الأفرنج (١). حرف الباء: الروسيا، نظر (٢). حرف الدال: حرب طروادة (١).

ولذا كانت الاحالة إلى المنطق في "جوامع" ما بعد الطبيعة لها الاولوية على الطبيعة فإن الاحالة إلى الطبيعة في التفسير لها الاولوية على المنطق. ويأتى "السماع الطبيعي" في المقدمة. وتحدد العلاقة بين العلمين طبقاً لمباحث الافلاظ عند الاصوليين، مثل علاقة الظاهر بالمؤول على للتبادل نظراً لتباين مستويات العمق فى العلمين. وعادة ما تكون الطبيعة هو الظاهر، وما بعد الطبيعة هو المؤول. ويبدأ ابن رشد الفقرة بعبارة "وتأويل ذلك"^(١). وقد تكون علاقة المجلد والمبين، وهى العلاقة النمطية بين العلمين والاكثر شيوعاً تسبقها أفعال البيان فى كل الاحالات تقريباً. وباقى العلاقات كلها مثل الخاص والعام لوجه البيان. فيما بعد الطبيعة الاجمال وفى السماع للبيان وكأنه لا يمكن فهم ما بعد الطبيعة الا بالطبيعة. فالطبيعة أساس ما بعد الطبيعة، وما بعد الطبيعة اغتراب عن الطبيعة. الاصل فى الاشياء والفكر فرع لها. فالمهنة الصناعة ولقوة النفسانية، والفكرة روية، والاتفاق طبيعة، والنفس اختيار^(٢). وقد تكون علاقة العام بالخاص، ما بعد الطبيعة أعم من الطبيعة، وللطبيعة أخص من ما بعد الطبيعة. فغير المتناهى بالقوة لا يعنى خروجه من لقوة إلى الفعل كما هو الحال فى المتناهى. لذلك امتنعت الحركة فى غير المتناهى بالقوة لأنه لا يوجد فيه انتقال من القوة إلى الفعل. الحركة فى الاولى ازالة كلية. والمحرك الاول زلى صورة وغاية، واحد بعينه، مبدأ الجوهر، فعل دون قوة. وقد تبين ذلك فى السماع الطبيعى^(٣). وقد تكون علاقة المدلول بالدليل. المدلول فيما بعد الطبيعة والدليل فى الطبيعة. الدليل فى السماع. ما بعد الطبيعة تكتفى بالكليات فى حين أن الطبيعة تضم الجزئيات والتفاصيل^(٤). وقد تكون العلاقة ابيان الفرق بينهما طبقاً لمفهوم المخالفة فى علم الاصول مثل قول المومنيوى هو لا يبيض. الاول من باب البخت والثانى من باب المحمولات بالعرض^(٥). وقد تكون العلاقة بينهما علاقة المحكم بالمتشابه حتى تزال الشكوك من علم ما بعد الطبيعة بالجوع إلى الطبيعة. فالجوع على الاجمال فيما بعد الطبيعة هو للجوهر المزمى، الصورة المحضة فى ما بعد الطبيعة، والجوهر الفاسد

(١) السابق ص ٣٢٢/٣٢٨/٧٢٤/٣١٧/١٤٧١.

(٢) السابق ص ١٤٣٢/١٤٣٧-١٤٣٨/١٤٤١/١٥٢٤/١٥٦٢/١٥٩٤/١٦٢٦/١٦٢٨/١٦٣٤/١٧١٩/٨٤١/١٤٦٠-١٤٥٩.

(٣) السابق ص ١١٦٣-١١٦٤/١٢٥٣/١٢٧٨/١٣١١/٧٨٣.

(٤) السابق ص ٩٣٦/٢٤٠.

(٥) السابق ص ٧٧٩/٧٨٠-١٤٥٩/١٤٦٠.

في الطبيعة^(١). وقد تكون العلاقة تحقق مناط بين الاصل والفرع، الوصف فيما بعد الطبيعة والتعيين في الطبيعة^(٢). وأحيانا تكون العلاقة بين العلمين علاقة للبناء بالتاريخ. ففي علم ما بعد الطبيعة توضع البنية، وفي السماع تتحقق في التاريخ مثل تحقيق النماط ولكن على مستوى اوسع ووفق ارحب. فمعادلة ارسطو لبرمنيدس في السماع الطبيعي تعيد التوازن لجذلية التاريخ بين بارمنيدس الصوري وانباقليس الطبيعي^(٣). واخيرا قد تكون العلاقة مجرد تجميع للموضوع منعما للتكرار وتكررها بانه قد تمت معالجته من قبل في السماع الطبيعي من اجل التذكير^(٤).

ويحال إلى كتاب "النفس"، فلعلاقة ما بعد الطبيعة بالنفس ايضا هي علاقة المجمل والمبين^(٥). وتظهر اوجه البيان في اعطاء التفصيلات والاسباب ووجه الاتفاق والاختلاف بين تناول الموضوع في كل من الكتابين. والموضوع واحد وهو الصلة بين العقل باعتباره قوة في النفس وصلته بالمعقولات وبالعقل الفعال ومفارقة النفس. فكلما كانت النفس مفارقة كانت معقولة في ذاتها، وليست مثل الصور الهولائية التي لاتعقل الا اذا عقلتها النفس. فالعقل هو الكمال الاخير للانسان باعتباره موجودا طبيعيا بريئا من المادة. وهو ليس العقل المستفاد أو هو العقل بالملكة وهما جزءا النفس بل العقل بالفعل. هو الذي يتقبل الصور من العقل الفعال. ويلاحظ ان موضوعات ما بعد الطبيعة يمكن حلها في النفس. فهناك صلة بينهما في نظرية الاتصال بين العقل الفعال والقوة للناطق في النفس. ويصبح علم ما بعد الطبيعة علما انسانيا معرفيا اخلاقيا تأمليا وليس علما طبيعيا كونيا. ويقوم ابن رشد بتحقيق المناط والفحص بنفسه عن المذهبين، مذهب ارسطو ومذهب الاسكلندر في العقل. ويتفق مع مذهب ارسطو في فناء العقل الهولائي، وان العقل للفعال كالصورة في العقل السهيولائي وانه يفعل المعقولات ويقبلها من جهة العقل الهولائي الكائن القاسد. وتتحول نظرية العقل إلى نظرية في السعادة عن طريق الاتصال بالعقل للفعال. فالمعقولات صور مفارقة، والعقل مفارق. واذا تم الاتصال بين الذات والموضوع حصل الانسان على السعادة.

(١) السابق ص ٧٥٩/١٤٢٢/١٤٤١.

(٢) السابق ص ٤٦٤.

(٣) السابق ص ٧٧٢/١٤٥٩/١٥٨٨.

(٤) السابق ص ١٠٣٠.

(٥) اخذنا معيار الترتيب المتفق في عرض كتب الطبيعيات واولس الاممية. انذلك اتى النفس في نهاية كتب الطبيعيات بالرغم انه من حيث الاممية بعد السماع الطبيعي، تفسير

ص ٨٠٧/٧٤٠/٤٨٨/١٤٨٩/١٥٩٤/١٦١٢.

ويحال إلى "الكون والفساد" لاعطاء تفصيلات من الاشكالات التى يتم تناولها فى ما بعد الطبيعة مثل معادلة تحويل الاجسام إلى خطوط وأشكال رياضية، وأن الاجسام مركبة من السطوح أو إيجاد مزيد من الأدلة فى أحد الموضوعات أو مزيد من التفصيلات مثل انه ليس فى النار قوة فاعلة إلا الحرارة، وإن الفاعل اخص من المحرك أو شمول حاسة اللمس أو يحقق للمناطق ويلجأ إلى التاريخ، وينسب القول إلى أصحابه، ويحدد وجهته مثل افلاطون وقوله على جهة المنطق^(١). كما يحال إلى كتاب "الحیوان" على العموم أو على الدقة بتحديد المقال السادس عشر لتحديد العلاقة بين العلوم خاصة علم المنطق وهو علم الآداب العقلية أو علم العلم أو منهج العلم ولاعطاء مزيد من التفصيلات عن القوة التى فى الزرع التى تعمل التكون، والفرق بين الطبيعة والصنعة وقوة العقل، والفرق بين القوة الصناعية والقوة الالهية، والفرق بين الحرارة والنار، وتحقيق المناطق لتحديد ما لا يمكن وما لأرسطو^(٢) ويحال إلى "السماء والعالم" على العموم أو على الخصوص فى مقالات بعضها، الأولى أو الثانية، بل حتى أولها أو آخرها فى مقالات ما بعد الطبيعة لبدء من التاسمة لنفسى وجود شيء ازلى أوليان امتناع شيء أو إمكان شيء لايزم عنه مستحيل. وأحيانا يشير إليه بلفظ واحد "السماء" لأنه هو العنوان الاصلى لأرسطو، وأن لفظ "العالم" من اضافة الفراع اللاتين، عقلا وشرعا لارتباط السماء بالارض^(٣).

ومن المنطق يحال إلى "البرهان". ويسمى أحيانا التحليلات دون تحديد بالثانية وذلك لأن قضايا ما بعد الطبيعة يتم التحقق من صدقها بقواعد المنطق وخلاصتها فى البرهان. لذلك يظهر موضوع علاقات العلوم والصنائع بعضها ببعض من أجل حل قضايا علم بالعلم الآخر، وتحديد نوع الاقوال البرهانية من الاقوال الجدلية (الاقناعية) والخطابية والاحالة إلى كتاب البرهان على الاجمال أو على التفصيل، مقالاته او مواضعه فى الاول أو فى الآخر. ويمكن لموضوع واحد ان يفحص فى اكثر من علم مثل المقولات، ميتافيزيقيا فى ما بعد الطبيعة، ومنطقيا فى علم المنطق، ونفسيا فى كتاب النفس، وطبيعيا فى السماع. فالموضوع الواحد يدرس فى اكثر من علم على جهات مختلفة فى عديد من

(١) تفسير ص ١٤٦/١٤١٧-١٤١٨/١٤٩٦/١٥٢٤/١٤٣٨/١٥٧٨.

(٢) تفسير ص ١٥٢/١٤٩٦/٢٩٧/٨٨٣/١٥٠١.

(٣) تفسير ص ١١٤٥-١١٤٧/١١٢٨/١٦٣٠-١٦٣١.

العلوم. ولا يقتصر منطق البرهان فقط على نظرية الاستقراء، انساق النتائج مع المقدمات بل أيضا على بحث في العلال والأسباب كما هو الحال في التعليل في علم الأصول. فلا تكتمل المعرفقة الحقيقية بالشئ إلا إذا كانت معرفته بالعللة. وإذا كانت العلال كثيرة تم تطبيق المبر والتقصم. هناك تعليل للمنطق الصوري في مبحث الحدود، وهناك تعليل للخطأ للمنطق جهل الناس بمنطق البرهان. وهناك تعليل لتطبيق قواعد المنطق على الترتيب، المقولات قبل العبارة، والقياس قبل البرهان. لقد حول ابن رشد علم ما بعد الطبيعة إلى علم للمنطق. ثم خصص علم المنطق في البرهان. فكلاهما يدرس الوجود بما هو موجود^(١). ويتطابق قواعد البرهان في موضوعات الميتافيزيقا بحال إلى القاعدة في كتاب البرهان مثل الجنس والنوع، والموجبة والسالبة، والمقدمات والنتائج، والموضوعات والمحولات، والكل والجزء مع تحقيق المناط من أرسطو فيما يتعلق بالكليات والجزئيات^(٢).

ويحال إلى "المقولات" في عدة موضوعات مثل اجناس المتقدم والمتأخر التي استعملها افلاطون، وأنواع الحركة من نوع الكم المفصلة في ما بعد الطبيعة والمتروقة على عمومها في كتاب المقولات على حين فصل المكان هناك ولم يفصل هنا في المقولات. فالاحالة إذن من المجمل إلى المبين أحيانا ومن المبين إلى المجمل أحيانا، فكل إجمال وتفصيل مناسبته وموضوعه. فالحركة ليست من مقولة الكم. لذلك فصلها في ما بعد الطبيعة. والموضوع المشترك الغالب بين ما بعد الطبيعة والمقولات هو الجوهر وحده باعتباره من المحولات الكلية في المنطق مقابل حدود أخرى أقرب إلى الرسم منها إلى الحد. أما الجوهر الأول فلا يقال في موضوع، ومن ثم لا يدخل تحت المقولات. هناك نسق يجمع بين كتب المنطق كلها مثل البرهان الذي يدرس المحولات الكلية والمقولات التي تدرس الكلديات الجوهرية، الأول للصورة والثاني للمادة^(٣).

ويحال إلى كتاب القياس لأنه هو الذي يضع قوانين للفحص في أشكال القضايا وأنواع المقاييس البسيطة والمركبة. وتقدم مسألة الحد على مسألة الجوهر، وعدم لزوم المستحيل من الممكن مع الاحالة إلى باقي كتب المنطق مثل البرهان وبعض كتب الطبيعة مثل السماء والعالم^(٤). ويحال إلى بارى أرميناس

(١) ويشابه ذلك علم المنطق عند هوجل .

(٢) تفسير من ١٩٨/٣٣٨/١٣/٩١٩-٣٣٨-٣٢٩/٣٤٢/٩٤٢-٩٤٤/٣١٣/١٤١٧.

(٣) السابق من ٥٧٦/١٠٠/٧٦٩/٧٩٤/٨٣٤.٩٤١.

(٤) السابق من ١١٤٥/٩٤٤/٥٠٢/١١٢.

والجدل والمنسطة على التناوب، مرة واحدة لكل منهما. يحال إلى العبارة لأن المقول وكل قول مكون من أجزاء، جزء الكلية، وجزء الحد، وجزء الشيء. ويحال إلى الجدل لمعرفة إذا كان الوجود فى عبارة الشيء موجود داخلها فى مطالب العرض إذا كان المقصود الصادق أو العرض إذا كان المقصود الجنس. ويحال إلى سوفسطيقي للتواضع للمشارك بين أرسطو وابن رشد واعتذار كل منهما عن التفسير وذلك لأنهما أول من بدأ هذا العمل ولم يجدا أحداً قد سبقهما فيه. فلهم الحمد والثناء فى الأول والآخر. هناك اصنام بالإبداع بالرغم من العذر بالتفسير والشكر للناجز. ولا توجد إحالات إلى الشعر أو الخطابة مع أن الميتافيزيقا أقوال شعرية تعبر عن مواقف جمالية، وتستعمل الصور الفنية للتأثير على النفس بالإضافة إلى إخضاعها للتحليلات اللغوية فى منطق البرهان^(١).

ويحيل ابن رشد إلى عدة مؤلفات أخرى كل منها مرة واحدة مثل "ما بعد الطبيعة" لنقلوش المشافى فى كمال الإنسان بهذا العلم الذى به يشارك الفضل للموجودات، وكتاب أقليدس لأن أفلاطون كان يعتقد أن الاسطقات الأربعة مركبة من سطوح متساوية الأضلاع ولزوايا وهى الأجسام الخمسة المذكورة فى آخر الكتاب. فابن رشد يشرح أرسطو بأفلاطون وأفلاطون بأقليدس فى سياق تاريخى واحد، الفلسفة اليونانية، وكتاب الاقصاص لبطليموس فى موضوع حركة الأفعالك والحركة اللولبية التى كان يضعها أرسطو، ومحاوره "فيدون" فى قول أفلاطون أن الأنواع سبب الوجود والكون، "ونلخيص مقالة اللام" وكتاب "النفس" لثامسطيوس فى موضوع تكون الموجودات من غير بذر فى مقالة اللام وجميع الصور والمعقولة فى النفس، وفى موضوع نشأة النفس مقالة أفلاطون وأرسطو، وكتاب المنطق دون تحديد لأرسطو لأنه صاحب المنطق أو للفارابى لأنه هو الذى هذب المنطق أو ابن سينا لأنه هو الذى نسب المنطق أو لابن رشد لأنه شراح المنطق فى التلاخيص والمواع. والموضوع القضاء للمعرفة هل هى موجبة أم سالبة، صادقة أم كاذبة. وأخيراً يحيل ابن رشد إلى نفسه، إلى مقالة فى "الرد على جالينوس" فى عدم وجود المزاج المعتدل فى الأطراف المتضادة وإلا لا يمكن أن يوجد من الأطراف دون أن يحلقه تغير أو نقص. فعمل ابن رشد له نسقه الموحد سواء كان شرحاً أم تأليفاً، واقداً أو موروثاً، فلسفة أم طباً أم فقهاً^(٢).

(١) السابق ص ٨٩١/١٠٢٠-١٠٢١.

(٢) السابق ص ١٦٥٣/٦٤/١٦٦٢/١٣٠/٨٨٢-٨٨٣/٤٩٧/١٣١٢-١٣١٣/١٣٦١.

٣ - الموروث. ويتضح الموروث الفلسفى واللغوى والكلامى فى تفسير ابن رشد. وهو الوعاء الذى يستقبل الوافد. وهو بطبيعة الحال اقل كما من الوافد. يأتى ابن سينا فى المقدمة ثم الفارابى من الفلاسفة ثم المتكلمون والكلام وعلم الاشعرية من المتكلمين، ثم الشريعة والعرب وآية قرآنية وحيدة، وأخيرا الصابئة وبنو اسرائيل. وعلى للتخصيص، يأتى ابن سينا فى المقدمة فى الالف الصغرى والجيم والباء والزاي واللام. ولم يذكر الفزالى مرة واحدة، ولكن ذكر ابن سينا أكثر من أرسطو، والعرب أكثر من اليونانيين، ويظهر أربعة أماكن محلية، وثلاث آيات قرآنية. ومن الطبيعى ان يشار الى ابن سينا فهو المسؤول عن سوء تأويل أرسطو مثل ثامسطيوس من شراح اليونان بسبب خلطهما بين أرسطو والفولطين، وتحويلهم الفلسفة العقلية الطبيعية لأرسطو الى فلسفة اشراقية مع الفارابى. ثم يأتى علم الاشعرية والاشاعرة بعد ذلك والكلام والمتكلمون بعد ان تحولت الاشعرية الى نسق عقائدى فلسفى، والكلام الى رؤية وبنية تشخيصية شعبية للعالم. ثم يظهر لسان العرب والعرب واللغة العربية والبيئية المحلية المخالفة للبيئة اليونانية. كما يظهر مصدر الحضارة الاول القرآن كطائر مرجعى يطل على التصور للعالم^(١).

ويبدع ابن رشد فى تركيبه الوافد على الموروث وفى استعماله الوافد لنقد الموروث، وبالتالي يحقق للتفسير هدفين. الاول تخليص نص الوافد مما علق به من سوء تأويل اشراح اليونان والمسلمين، والثانى استعماله لنقد الموروث الدلغلى من سوء تأويل المتكلمين. للهجوم الرئيسى من اجل تخليص الوافد من التأويل الاقلاطونى (ثامسطيوس) الاشراقى (ابن سينا) لأرسطو ومن علم للكلام والمتكلمين عامة والاشعرية خاصة ضد سوء استخدام العقل فى فهم العقيدة، وهو نفس ما فعله فى "مهاافت التهافت" دفاعا عن الفلسفة ضد الفزالى والسهجوم على ابن سينا، وما فعله فى "مناهج الانلة" فى تخليص العقيدة من سوء تأويل الاشعرية حتى

(١) طبقا للمقالات: الالف الصغرى: ابن سينا، الاشعرية (٢)، علم الكلام، الشريعة (١)، الميم: ابن سينا (٢)، المتكلمون، الاشعرية (١)، آية قرآنية، لسان العرب (٢)، الدال: العرب (٨)، ابن سينا (٤)، الجمل، صفين، آية قرآنية (١)، الزاي: ابن سينا، الفارابى، المتكلمون (١)، الطاء: الاشعريون، الشريعة، ابن باجه، لساننا (١)، الياء، ابن سينا (٢)، السلام: ابن سينا (٧)، المتكلمون، الكلدانيون (٣) الفارابى، النصارى (٢)، آية قرآنية (١). وفى مجموع كتاب ما بعد الطبيعة يكون الموروث كالاتى: ابن سينا (١٨)، الفارابى (٣)، الكلام، المتكلمون (٦)، الاشعرية (الاشعريون) (٥)، آيات قرآنية (٣)، شريعة (شريعة) (٣)، العرب (١٠)، الكلدانيون (٣)، النصارى (٢)، ابن باجه، الجمل، صفين، بنو اسرائيل (١).

يظهر اتفاق الحكمة وللشريعة في "فصل المقال"، للموروث، والوافد حتى تجف هذه القنوت المتصلة التي يغذى بعضها بعضاً، اخوان الصفا والتصوف وابن سينا والاشعري والغزالي. اراد ابن سينا "ارسطنة" للكلام "واشعرة" ارسطو في حين يريد ابن رشد رفع علم الكلام الى مستوى ارسطو. فالكلام هو الذى يتحرك ليلحق بالحقبة التي اعلنها ارسطو. وينسى ابن رشد ان الموضوع هو شرح ارسطو وتفسير كتاب "ما بعد الطبيعة"، ويدخل في حجاج مع ابن سينا وكأنه فى تهافت التهافت، وتتعلم المسافة بين الشروح والمؤلفات. ولا يشير الى مؤلفات ابن سينا بالرغم من كثرة الاحالة اليه ربما لانها غير جذيرة بذلك فى حين يشير الى مؤلفات الفارابى "الجمع" و "الموجوات للمتغيرة" بالرغم من قلة الاحالة اليه.

أ - ابن سينا. لقد اخطأ ابن سينا فى اعتبار ان موضوعات العلم الطبيعى يتم البرهنة عليها من علم ما بعد الطبيعة، وبالتالي يكون علم ما بعد الطبيعة هو اساس العلم الطبيعى مع ان للعكس هو الصحيح. صحيح ان كل علم لا يبرهن على مبادئه الا من علم آخر. ويكون ذلك بارجاع علم مابعد الطبيعة اما الى المنطق أو الى الطبيعة وليس العكس. فمبادئ الجوهر المحسوس ازلياً أو غير ازلي يبرهن عليه فى علم الطبيعة وليس فى ما بعد الطبيعة كما يظن ابن سينا. ولا يحتاج العلم الطبيعى ان يبرهن على وجود الطبيعة من العلم الالهى. فهناك فرق بين الجوهر فى العلم الطبيعى والجوهر فى علم ما بعد الطبيعة. يهدف ابن رشد ان الى فك الارتباط بين العلمين واستقلال علم الطبيعة عن علم بعد الطبيعة، والقضاء على اشراقيات ابن سينا، وفك الارتباط بين الله والعالم، ورفع الخلط بينهما حتى لا يصبح الله مشبهاً والعالم لها بل يتم الحفاظ على التنزيه وفى نفس الوقت تأسيس العلم. خلط ابن سينا بين العلمين بسبب تبعيته لاسكندر مع انهما علمان مختلفان بالجهة لا بالوجود، مع ان الاسكندر كابن رشد كان يحيل موضوعات علم ما بعد الطبيعة الى علم الطبيعة مثل المادة فى حين يرى ابن سينا ان حل مشكلة للمادة فى علم ما بعد الطبيعة محيلاً موضوعات علم الطبيعة الى علم ما بعد الطبيعة، ومضجياً بالعالم فى سبيل الله . فلا هو حافظ على العالم ولا هو قدر الله حسب قدره^(١).

وبالرغم من شهرة ابن سينا فى علوم الحكمة الا انه تجاوز الحد بقوله انه بإمكان الانسان ان يتولد من التراب كما يتولد الفأر. هذا هو اعتقاده وان لم يكن

(١) تفسير ص ١٤٢٣-١٤٢٤/١٤٣٦/١٤٤٧

قوله. يدخل ابن رشد في مذهب ابن سينا ويدفعه الى القصى نتائجها الممكنة في نظرية التولد الطبيعي التي عرضها ابن سينا في اول "حى بن يقطان" لتفسير نشأة حى باجتماع قدر معين من الرطوبة مع درجة معينة من الحرارة، وهو افضل ما وصل اليه القدماء من علوم الحياة والتطور^(١). ويهتم ابن رشد ابن سينا انه قال ذلك موافقة لاهل زمانه اى اتباعا للثقافة الشائعة. ربما يعنى ان رشد الثقافة غير العلمية لأنه لو شاعت الثقافة العلمية فى تفسير الحياة تفسيراً طبيعياً كانت قد انتشرت وتحوّلت الى ثقافة علمية مزاحمة للثقافة الدينية الشائعة. كما تابع علم الاشعرية مع ان الاشعرية لم تصل الى هذا الفكر العلمى الطبيعى الحيوى التطورى واقترب الى الخلق من عدم. وهو فكر اقرب الى اصحاب المطبائع ونظرية الكمون والخلق المستمر. يبدو ابن رشد هنا متكلماً اشعرياً تقليدياً يرفض القول بالمطابائع والتولد الطبيعى^(٢).

ولقد أخطأ ابن سينا عندما ظن ان الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء وهو أثر الاشعرية فى القول بالصفات زائدة على الذات. جمع ابن سينا بين الاشرافية والاشعرية مما جعله اشعرى الحكمة، وحكيم الاشعرية مثل الفارابى. فى حين ان ابن رشد معتزلى الحكمة، وحكيم الاعتزال مثل الكندى. مع ان ابن سينا يحاول الاستفادة من الموروث الكلامى لتقريبه الى الواقد الفلسفى، وفى نفس الوقت يؤول الواقد الارسطى كى يجعل قريباً من الموروث الكلامى من اجل تحقيق وحدة الثقافة الفلسفية، وهو الهدف الذى قامت من اجله علوم الحكمة. اراد ابن سينا اشعره ارسطو كى يقترب من الموروث "أرسطونة" الكلام كى يقترب من الواقد. كما استعمل ابن رشد تفرقة المتكلمين بين الصفات المعنوية والصفات النفسية من اجل نقد ابن سينا. فالواحد والموجود من صفات الذات (الست) أى من الأوصاف وهى ليست زائدة عليها. ينقد ابن رشد علم للكلام عندما لا يحتاج اليه ويكون فى تعارض مع ارسطو ويستعمل علم الكلام عندما يمكن استعماله للدفاع عن ارسطو. وحجة ابن سينا ضد التوحيد بين الذات والصفات، الوجود واحد، والواحد موجود، تقوم فى رأى ابن رشد على

(١) وذلك مثل نظرية التطور فى الغرب الحديث

(٢) "حتى لقد نجد ابن سينا على شهرته فى موضعه من الحكمة يقول انه ممكن ان يتولد انسان من التراب كما يتولد الفأر، وهذا ان كان يعتقد ولم يقله موافقة لاهل زمانه. فلما عرض له ذلك من قبل مباشرته علم الاشعرية الى غير ذلك مما يشبه هذه الاشياء مما يطول توريدها،

تفسير ص ٤٦-٤٧ .

اقتراض باطل وهو ان واحد وموجود يدلان على معنى واحد وهو غير صحيح. فهما يدلان على الذات في انحاء مختلفة. لقد اخطأ ابن سينا وخلط كلامه بكلام الاشعرية وتفرقتهم بين صفات للمعنى وصفات للنفس، وان الواحد والموجود من صفات للذات وليست زائدة عليها. وحجة ابن سينا انه لو كان الواحد والموجود يدلان على معنى واحد لكان القول بأن الموجود واحد مثل القول بأن الموجود موجود، والواحد واحد، وهذا يلزم لو قيل في الشيء الواحد ان موجود وواحد يدلان على معنى واحد من جهة واحدة ونحو واحد. بل قلنا انهما يدلان على الذات الواحدة بانحاء مختلفة لا على صفات مختلفة زائدة عليها. لم يميز ابن سينا بين الدلالات التي تدل على الذات الواحدة على انحاء مختلفة من غير ان تدل على معاني زائدة وبين الدلالات التي تدل من الذات الواحدة على صفات زائدة مغايرة لها. اخطأ ابن سينا لان اسم الواحد من الاسماء المشتقة التي تدل على عرض وجوه. فظن ان اسم الواحد يدل على معنى في الشيء الذي لا ينقسم وهو غير المعنى الذي هو طبيعة. كما ظن ان الواحد المقول على جميع المقولات هو الواحد الذي هو مبدأ العدد هو من الموجودات التي يقال عليها اسم الواحد وان كان احقها بالاسم. لو كان الشيء واحدا بأمر زائد كما قال بان سينا لم يكن شيء واحد بذاته وجوهه بل بشئ زائد على جوهه. فلو كان الشيء الذي صار به واحدا صار بمعنى زائد على ذاته فكيف صار هذا الشيء واحدا؟ فان كان بمعنى زائد عليه لتسلسل الامر الى ما لا نهاية. ومن ثم يلزم ان يكون للشيء واحدا بذاته وليس بصفة زائدة عليه^(١). اخطأ ابن سينا ان في اعتبار الواحد والموجود يدلان على معنى زائد في الشيء لانه لا يرى ان الشيء موجود بذاته بل بصفة زائدة عليه. والواحد والموجود عنده عرضان في الشيء. وتلزم منه محالات عديدة منها ضرورة التسلسل الى ما لا نهاية حتى يصبح الشيء معرفا بذاته لأن كل شيء معرف بصفة زائدة عليه يلزم هذه الصفة ان تكون معرفة بصفة زائدة ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية. كما انه اخطأ في ظنه ان الواحد الذي هو مبدأ الكمية هو الواحد المرادف للوجود.

لقد خلط ابن سينا بين الواحد العددي والواحد الموجود. وظن ان الواحد مبدأ العدد هو جنس للموجودات العشرة لذاته انه يدل على عرض مشترك بينهما. واشكل عليه الفرق بين الاثنين. اخطأ في الخلط بين اسم الوجود الذي يدل على

(١) تفسير من ٣١٣-٣١٥/١٢٦٧-١٢٦٨-١٢٧٩/١٢٨٠-٥٥٧-٥٥٩.

الجنس واسم الوجود الذى يدل على الصادق اى على كل واحد من المقولات العشر، خطأ فى علم المنطق وخطأ فى علم الطبيعة. لقد توهم ابن سينا أنه مادام اسم الوجود اسماً مشتقاً فإنه يدل على العرض لا على الجوهر مضحياً بالجواهر فى سبيل العرض، ومدمراً للطبيعة. يكشف ابن رشد خطأ ابن سينا عن طريق تحليل اللغة والتمييز بين الاسم المفرد والاسم المشتق كما هو الحال فى مبحث العبارة فى المنطق أوبين المحكم والمتشابه كما هو الحال فى علم الاصول. خطأ ابن سينا ينتهى الى استحالة تعريف الجوهر مادامت الجواهر اعراضاً والاعراض جواهرًا. وانتهى الامر كذلك إلى ما لانهاية. وهنا يثبت ابن رشد خطأ قضية ابن سينا بتحويلها من قضية ميتافيزيقية الى قضية منطقية. ويدافع ابن رشد عن العالم ضد تحويله الى مثال عند ابن سينا. فالصراع بين ابن رشد وابن سينا مثل الصراع بين ارسطو وفلاطون، كما حاول ابن شد ارجاع الفكر الاسلامى الى العالم فلم يستطع، وظل تحت سطوة الاشرار وعلم الاشعرية.

ونظراً لاختلاف ابن سينا فى كل هذه المقدمات اعتقد ان الصور كلها من العقل الفعال وهو الذى يسميه واهب الصور. وهو خطأ الفارابى كذلك اى فى كل تيار الفلسفة الاشراقية. لم يفهم كلاهما معنى قول ارسطو وتصوره للنفس النباتية ومالا الى قول افلاطون بالصور المفارقة. فابن رشد مع ارسطو فى التوحيد الطبيعى، وابن سينا والفارابى مع افلاطون فى التوحيد المفارق للطبيعة. ويشرح ابن رشد علاقة الصورة بالمادة. مذهب ارسطو به اختراع وكمون. وهو الجامع بين المذهبين المتعارضين على للتوسط وهو مذهب ابن رشد^(١). ومذهب ابن سينا اكثر اشراقية من الفارابى. وتقوم الاراء الثلاثة على ان التفسير فى الجوهر، وانه لا يخرج شئ من لا شئ. لقد توهم ابن سينا ان المادة التى بالقوة توجد لجميع الاجسام مع ان الجسم السماوى ليس فيه قوة منقسمة بالقسام الجسم اى صورة هيولانية. فلو كان فيه كذلك لكانت توجد فيه المادة التى هى بالقوة. ولا يوجد شئ ازلى فيه قوة على الفساد. لقد أخطأ ابن سينا فى قوله بان هناك شيئاً ممكناً من ذاته ازلها وضرورياً من غيره مثل حركة السماء الوحيدة المستثناة من قسمة الوجود الى وجود بذاته ووجود بغيره. فلا يمكن وجود شئ ممكن من قبل غيره وفى نفس الوقت يكون ضرورياً الا اذا انقلب الطبع. يرفض ابن رشد هنا الوجود المتوسط بين الواجب والممكن^(٢).

(١) وهو مذهب برجسون فى التطور للخالق فى الفلسفة النورية المعاصرة .

(٢) تفسير ص ٨٨٥/٨٨٦-٨٨٨/٨٨٩-١٤٩٧/١٤٩٨.

ويدافع ابن رشد عن ابن سينا مرة واحدة ضد رواية كاذبة منسوبة إليه وهي ان شهادة الشاعر كدليل نظيراً لطباعه وقوته الخيالية الغالبة على قوته الفكرية تجعله لا يصدق بالبرهان ان لم يصحبه تخيل. يدافع ابن رشد عن صحة مذهب ابن سينا ويفند الرأي المنسوب إليه خطأ عن اهمية القول الشعري ودور الخيال في الإدراك وكان ابن رشد هنا يصحح الفهم للخطأ، لمذهب ابن سينا كما يفعل مع أرسطو. مع ان هذا للرأي لا يبعد عن آراء ابن سينا في النبوة واهمية المخيلة للنبي وكيف انه يفوق بها عقل الفيلسوف مما يطرح سؤال: هل كان موقف ابن رشد من ابن سينا موقف القاضي الحضيف المعروف عنه في تهافت التهافت^(١) دفاعاً عن الفلاسفة ام انه قسى عليه في نقده لاحتلال مكانه بالرغم من اختلاف الموقفين، شارح أرسطو (ابن رشد) ومنعق أرسطو (ابن سينا)؟

ويذكر ابن رشد استاذ ابن باجه في التاسعة من تفسير ما بعد الطبيعة في نظرية الاتصال تأكيداً من ابن رشد على ان الاتصال بالعقل المفارق يتم بقوة في العقل النظري عند كماله وليس بقوة فكرية عن روية كما يقول ابن باجه. فالعقل عند ابن باجه بالفعل وعند ابن رشد بالقوة في الاتصال بالعقل الفعال. وهو من اضعف النقاط عند ابن رشد التي لم يستطع ان يتخلص منها. وماذا عيب القوة التي تحدث للعقل برويه وفكر، وهما القرب الى العقل الخالص عند ابن باجه، هنا يبدو ابن باجه اكثر عقلانية من ابن رشد، وابن رشد اكثر اشرافية من ابن باجه^(٢). وتدل الفاظ واهب، معطى، اعلى، واسفل، على تحول علم ما بعد الطبيعة الى صياغات انشائية تدخل فيها انفعالات النفس.

كما يذكر ابن رشد يحيى النحوى وملة النصارى مع المتكلمين وابن سينا، فالحضارة الاسلامية واحدة. فيحيى النحوى نصراني وشارح لأرسطو مع الشراح للمسلمين، عربي يكتب بالعربية. فعنده لا يوجد امكان الا في الفاعل فقط. كما شك على المشائين نظراً لاستقلاله عنهم^(٣).

ب - العلم الطبيعي والعلم الالهى. ويحدد ابن رشد الصلة بين العلم الطبيعي والعلم الالهى. فيعد ان يبين ابن رشد خطأ ابن سينا في الخلط بين العلمين يضع تصوره الخاص للصلة بينهما مع مراجعة تقنية للموضوع في تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان والمسلمين على حد سواء. ويبدأ بتصنيف العلوم

(١) السابق ص ١٢٣٠.

(٢) السابق ص ١٤٩٨/١٩٢٨/٤٩٦.

فى ثلاثة: العلم الطبيعى لدراسة الجواهر المتكونة، وعلم التعاليم لدراسة صور الجواهر المادية، والعلم الالهى لدراسة المبادئ الاول وعسل كل شىء. لذلك كانت الاجرام السماوية موضوع العلم التعاليمى عالما متوسطا بين العلم الطبيعى والعلم الالهى. والعلوم الانسانية الارادية تدخل مع العلم الالهى مما يدل على ارتباط الالهيات بالانسانيات فيما يتعلق بعلم للنفس ونظرية الاتصال وبعلم الاخلاق، الخير والخير الاقصى والسياسة والاجتماع، نظام المدينة وشرف الرئاسة فيها. وتتفاوت مراتب العلم طبقا لتفاوت مراتب الشرف لموضوعاتها. وأشرفها وأثرها موضوع العلم الالهى. وهذا يدل من جديد على البعد الانسانى فى الالهيات. وانها تشخيص انساني لعلم ما بعد الطبيعة. ولا تختلف كثيرا هذه القسمة الثلاثية عما قاله ابن سينا من قبل من ان الموجودات لما قبل الكثرة (ما بعد الطبيعة) او مع الكثرة (الرياضيات) او بعد الكثرة (الطبيعيات)^(١). ونظرا لأن علم التعاليم علم الاعداد فانها اقرب الى الصور المفارقة وبالتالي فهي اقرب الى العلم الالهى منها الى علم الطبيعة. وبالتالي يكون التقابل بين علمين فقط وليس بين ثلاثة علوم، للطبيعى والالهى، العالم والله. بل ان الانسانيات كنظرية فى الاتصال اقرب الى العلم الالهى منها الى الطبيعى، فالوسطان الرياضيات والانسانيات اقرب الى العلم الالهى منذ الفلرأبى واخوان الصفا حتى ابن رشد. ويبدو هذا التقابل فى قسمة الجوهر الى جوهرين متحركين، فاسد وهو موضوع العلم الطبيعى، وسرمذى وهو موضوع العلم الهى، وعلى خلاف الاسكنذر. فالعلم الطبيعى لديه ينظر فى الجوهرين من حيث هما متحركين، ويستمد مبادئهما من الفلسفة الاولى. وهو غير صحيح ان اخذ القول على ظاهره. المبدأ المادى للجوهر لمتحرك موضوع العلم الطبيعى. اما الصورى والنفائى فادخل فى العلم الالهى.

واحيانا يبدو ان موضوع العلمين الطبيعى والالهى موضوع واحد ولكن على نحوين مختلفين. فالمهنة العقلية الالهية التشبيهية بالصورة الواحدة للصناعة الواحدة الرئيسية تحتها صنائع اخرى. اما الطبيعة فانها تعمل فعلا فى غاية النظام وهى غير عاقلة الا انها ملهمة من قوى فاطة اشرف منها وهو العقل. واذا قال المتكلمون فى الالهيات ان العالم يتولد من الليل، وقال المتكلمون فى الطبيعيات ان الامور كلها كانت معا ومتبانية فانها تكونت من ذاتها من غير محرك. فالعلمان علم واحد وهو الطبيعة، مرة مدفوعا الى مثاتها وكمالها فتصبح العلم الالهى، الطبيعة كما ينبغى ان تكون، ومرة تكون الطبيعة الحسية المضادة، ماهو كائن فتصبح العلم الطبيعى^(٢). وكلاهما يعبر عن البعدين فى الانسان، المثال والواقع.

(١) السابق من ٧١١-٧١٢/١٤٢٩/١٤٣٣.

(٢) السابق من ١٥٠٢-١٥٠٣/١٥٦٩-١٥٧٠.

ويدل على ذلك استحالة الفصل بين العلمين، وهو ما يعنيه ابن رشد على ابن سينا ويقع فيه. موضوع العلم الطبيعي أوائل الجواهر ومبادئه، يتكفل العلم الإلهي ببيانها، والعلم الطبيعي بوضعها وضما. فالعلم الإلهي هو علم المبادئ الأولى للعلم الطبيعي مثل فلسفة العلم أو علم العلم أو نظرية العلم. لذلك سماه أرسطو والكندي الفلسفة الأولى^(١) ما بعد الطبيعة الاسم للتاريخي، الفلسفة الأولى الاسم الأرسطي، والعلم الإلهي من المنظور الديني الإسلامي أو المسيحي. ومع ذلك فإن الفلسفة الأولى تستمد مادتها من العلم الطبيعي في مبادئ الجواهر من حيث هو متحرك. وينظر العلم الإلهي في مبادئ الجواهر من حيث هو جوهري ثابت، انفصالاً من الجزء إلى الكل، ومن التاريخ إلى البنية، ومن الحس إلى العقل، ومن الاستقراء إلى الاستنباط. لما الأجرام السماوية التي يتشكك البعض في كونها مبدأ الكل فإن وجودها مثل مبادئ الجواهر المحسوس في علم الطبيعة ومبادئ الجواهر اللامحسوس في العلم الإلهي. وحتى لا تتسلسل المبادئ إلى ما لا نهاية لزم أن يكون للمبادئ مبدأ وهو ما تجيب عليه علم التعاليم بالأجرام السماوية عبر الضباب أو الظلمة أو أحد العناصر الأربعة^(٢).

وإذا كان موضوع العلم الإلهي العلة الأولى أو المبدأ للجسم الإلهي، فهذه التعبيرات تكشف عن العلمين معاً مثل العلة والجسم سواء عند الفلاسفة أو المعتزلين الذين جعلوا الله شيئاً طبقاً لآية ﴿ليس كمثله شيء﴾^(٣). تصور اليونان قبل كون العالم حركة دائمة غير منتظمة التي يقول بها أفلاطون ثم صار الله بها إلى نظام، وأظهرها في الشمس. لذلك قال المتقدمون إنها رب الحياة. وحركة الأجرام السماوية حركات إلهية لأن الأجرام أجسام إلهية. وكان أرسطو أول من وقف على هذا المبدأ ولم يتوصل إليه أحد من قبل. ويعتبر ابن رشد ذلك مجرد للناز في حاجة إلى تأويل. فإذا كان المقصود الجواهر الأولى التي هي مبادئ الأجرام السماوية فالتقول صحيح. وهو ما قصد به القدماء عندما قالوا إنها إلهية. والآراء الفلسفية تصح وتبطل عبر العصور كما هو الحال في عديد من الصناعات. الجرم الهلّي نظراً لقربه من الفلك به له وبه طبيعة، عنصر متوسط بين الله والعالم مثل الامتنان. لذلك ارتبط بالإنسان وارتبط الإنسان به. كما ارتبطت الآلهة بالأجرام السماوية عند القدماء وعند الكلدانيين قبل اليونان^(٤).

(١) وهو نفس تسمية ديكرات في الفلسفة للتربية الحديثة .

(٢) تفسير من ١٤٣٣.

(٣) السابق ص ١٤٢١/١٤٢٤/١٧٣٠-١٧٣١.

(٤) السابق ص ١٥٧١/١٥٨٣-١٦٨٢/١٦٨٨-١٦٩٥.

ويرد العلمان معا كعلم واحد الى علم المنطق. فالعلم طبيعيا أو الهيا من وضع الذهن. لذلك كان العلم الانساني هو اساس العلم الطبيعي والعلم الالهى معا من اجل القضاء على التشخيص والتجديد فى العلم الالهى تشبيها للعالم المفارق. فالقول بالصور المفارقة للاشياء تعنى ان الانسان والرزوق والاله شىء واحد. الكل خاضع للسلب والايجاب. فتتعلق الظنون المتقابلة بالشىء الواحد. كذلك لا فرق بين السلب المقيد والسلب المطلق اى صدق الايجاب المطبق على السلب المطلق، وصدق الايجاب المقيد على السلب للمقيد مادامت الاشياء كلها واحدة، ومادامت الاشياء تشترك فى شىء مبادئ واحد. فطبيعة الصنم مثل طبيعة النحاس. لذلك اعتقد الناس ان الاصنام آلهة. ولا يمكن تخصيص علم رابع للمقولات الكلية كأمور موجودة خارج للنفس وانها صور للموجودات لأنها اولا لا توجد خارج النفس، ثانيا لأنها تجريد للامور المحصورة كما هو الحال فى المنطق وعلم التعاليم وابعد عن للطبيعة^(١).

وتشخيص علم ما بعد الطبيعة فى الالهيات هو عود لتدخل الانسانيات فى علم ما بعد الطبيعة للتقليل من تجريدها وصوريتها. ولا تقتصر هذه الالهيات المشخصة على الفكر الدينى الاسلامى وحده بل تعم الفكر الدينى كله قبل الاسلام وبعده. فقد تصور انباذقليس ان الغلبة علة الفساد وان جميع الاشياء تكونت من هذه الغلبة الا الواحد، الله تعالى. ويعيد ابن رشد التعبير عن علم ما بعد الطبيعة الذى استبدل لفظ الواحد بالفاظ الموروث، الله تعالى كاشفا عن ظاهرة التشكل الكاذب المزدوجة التعبير عن الموروث بالفاظ الوافد والتعبير عن الوافد بالفاظ الموروث. فالواحد هو الله تعالى. والاله عند انباذقليس هو الفلك الذى تكون من العناصر الاربعة والمحبة دون العداوة فى حين تتكون الموجودات الاخرى من اجتماع العناصر الاربعة والمحبة والعداوة. ومن الغلبة تتكون الاشياء والرجال والنساء والسباع والطيور والسمك والآلهة طويلة الاعصار. كما وقع فى صناعة اخرى عندما جعل الله عز وجل للكمال فى السعادة اقل علما من غيره لأن العلم يكون بالتشبيه والله ليس به غلبة ومن ثم لا يعرف الغلبة ولا ما تولد عنها فيكون اقل علما من الموجودات مع ان انباذقليس يستعمل قياس لغائب على الشاهد فى معرفة الشبهة بالتشبيه، ومعرفة المجهول من المعلوم. يعيد ابن رشد انتاج انباذقليس بناء على التصور الاسلامى ابتداء من مستوى الاففاظ من الاله الى الله

(١) تفسير من ١٥٤/٦٦/٣٩٢/٢٨٣.

الى مستوى التصور، الاله المادى الى الله الذى ليس كمثله شئ. والقول بمبدأى المحبة والغلبة مثل القول بالهيئة للخير والشر، ثنائية تضاد الوجدانية. جعل انبائليس المحبة العلة الموجبة لكل شئ. وتعنى للواحد لأن علة الوجدانية واحد بذاته. وعند ارسطو الصور الهيولانية هى المولدة لذاتها كما هو الحال فى البذور. أما المتكونة من ذاتها فالاجرام السماوية. وكلاهما قوة طبيعية إلهية مثل القوة الصناعية فى الأشياء، ولكنها ليست عاقلة لذاتها ولا مفارقة. فارسطو هنا يقول بالخلق عن طريق توسط قوى طبيعية لإلهية وليس الخلق من عدم مع ابن رشد حتى ان جالينوس يتساءل: هل هى الخلق؟ وتعظيمها يدل على الانتقال من العلم الى الأدب، ومن العقل الى الذوق، خلطاً بين الخير والانشاء، بين الحقيقة والمجاز، بين العقل والخيال^(١). وكل ما اطلق عليه الجوهر الاول، المبدأ الاول، هو الله سبحانه، وهو ليس موضوع علم الطبيعة لأن الاول متقدم بالوجود والشرف والسببية أى السابق على الوجود والذى يفسر نشأته كافتراض عقلى ثان، الشئ من الأشياء فى مقابل الافتراض الاول للشئ من الشئ. ويضعف ابن رشد الاول ويرهن على صحة الثانى. وهو حى لزلزلى عند ارسطو. لذلك جعل العقل فاضلاً مثله. وينقل ابن رشد من ليونان الى المسيحية. فإله واحد، والتثليث تغاير فى الذهن لا فى الوجود. وهو زلزل فى غاية الفضيلة. وهو حياة متصلة وهنا تصبح صفات الله فى الموروث للوعاء الذى يصب فيه الوافد^(٢).

يصب العلم الطبيعى والعلم الإلهى فى المنطق أى فى العقل أى فى النفس. والعقل يوجد دائماً بالفعل. وهو افضل من العقل الذى فى الانسان الذى يوجد مرة بالقوة ومرة بالفعل. وكلاهما يدرك لذاته ويجد لذته فى هذا الإدراك. وهو فى الانسان وقتى وفى الله على الدوام. لذلك كلن الله حياً عالماً لأنه عقل يعقل ذاته بذاته، لا يعقل غيره. حيلته ذاته والعلم ذاته. وهنا يصب الوافد فى الموروث، نظرية الذات والصفات والأفعال، والعلم والحياة والعقل مكان التشويق. العلم لخص صفة له وهو ما احتوت عليه الفلسفة الاولى، والعلوم الخاصة مثل العلوم الجزئية وعلاقتها بالفلسفة الاولى، وهنا يحدث التشكل الكاذب، استبدال العلم الإلهى بالفلسفة الاولى^(٣).

(١) تفسير من ٢٥٤-٢٥٥/٢٦٠-٢٦٦/٨٨٤.

(٢) تفسير من ٣٤٠/١٦٢٤-١٦١٥/١٦١٥.

(٣) السابق من ١٦١٨-١٦٢٠/١٦٥٢.

جـ - النفس والعناية. والنفس على صلة بالله كما هو معروف فى نظرية الاتصال. يراها افلاطون وقد حدثت عن الآلهة الثوانى. ويرى ارسطو انها حدثت عن الشمس والفلك المائل. لذلك يشبه ارسطو قواها بالقوى الصناعية. ويقول انها الهية مادامت فيها القوة على اعطاء للحياة مثل العقل لانها متجهة نحو غاية. وارتباط الله بالنفس هو بداية الاثراق وفى نفس الوقت بداية الانشاء والتشخيص الانسانى سواء فى الصفات، العلم والقدره والحياه، او فى الافعال مثل العناية. ويكثر ظهور افلاطون فى العلم الالهى. كما يبدو فى العلم الالهى للتصور الشعرى للطبيعة خاصة العلوية، الشمس والافلاك. ذلك كان ديسن للصابئة حلقة اتصال بين دين الطبيعة ودين الوحي اقرب إلى ابراهيم. وهم من اهل الكتب. وربما كان السؤال عن الالهة وتحويلها الى منافع ومواقف للناس والحج تصحيح لعبادتها^(١).

واشرف المطالب فى الله ان يعلم ماذا يعقل ويتشوق اليه كل انسان بالطبع. عرفه الكلدانيون وسموه الرأى الابوى أو راي الآباء. ولكن ماذا يعقل الله؟ انه اشرف الموجودات أى فى غاية الفضيلة والشرف والكمال، كرمه من فضله مثل عقل العقلاء واستقلالهم الفضيلة بفعل العقل. العقل الالهى فى غاية الفضيلة والتمام. ومن يعقل غيره يتخير، وكل ما يتخير يتغير الى ما هو شر، وهذا مستحيل على الله. التغير حركة من القوة الى الفعل. وكل حركة عن محرك، ومن ثم يكون الله منفعلا ومحركا عن غيره، وهذا مستحيل. ان المبدأ الذى فى غاية الكرم والفضيلة يستمد كرمه بفعله مثل منزلة العقل من العقلاء أى انهم يستفيدون للفضيلة بفعل العقل. فان كان الاله يعقل الاثنياء للخبيسة فيكون كرمه وفضله بفعل الاثنياء الخبيسة، ويكون فعله من اخس الافعال وهو مستحيل^(٢). وهكذا يحدث التشكل الكاذب. يتم استبدال الله فى الموروث بالاله فى الواقع. ثم يتحول الى اشراقيل فى النفس. يكشف العلم الالهى عن عالم للقيم، الاشرف فى مقابل الاخس، والغنى فى مقابل الفقر، والجمال فى مقابل القبح، والثابت فى مقابل المتحول. وانعكس ذلك كله فى الثقافة والمجتمع، وغلبت عليه قيم الاخس والفقر والقبح.

ويظهر مفهوم العناية من الموروث ليصبح الوعاء للتصورى لكل مفاهيم الواقع عن حركة الكواكب والعشق والمحرك الذى لا يتحرك. فهناك عناية الله بجميع الموجودات بمعنى حفظها بالنوع ان لم يكن حفظها بالعدد شخصا شخصا

(١) السابق من ١٤٩٧/١٤٩٤.

(٢) تفسير من ١٦٩٧-١٦٩٩.

الا بمعنى دخول الشخص تحت النوع. لما الشخص المفرد الذى له عناية خاصة دون غيره فانه تصور معارض لعموم الجود الالهى العام والشامل لكل الاشخاص. وهنا يجمع ابن رشد بين قانون العناية عن طريق بقاء النوع للحفاظ على عقلانية الوافد ومفهوم العناية المنزه عن الاغراض والميل نحو الاشخاص من تعالى فى الموروث. ويضع ابن رشد العناية فى اطارها التاريخى فى جدل الافتكار بين اثبات العناية لكل شخص ولكل فرد ولكل موجود. اذ لك غاب الشر وعم العدل، فاحدث رد فعل عنادى بلكار العناية اصلا نظرا لوجود الشر فى العالم. ثم يتوسط ابن رشد برأى ثالث جدلى وهو اثبات العناية للنوع وليس للشخص وأن ما يحدث فى العالم من شر من ضرورة الهيولى لا من قبل تقصير الفاعل حتى لقد اخطأ البعض فى تصور وجود السهين، لله للخير عندما تحضر العناية والله للشر عندما تغيب، لا فرق فى ذلك بين ارسطو وابن رشد. فابن رشد يقرأ ارسطو، وفى هذه القراءة يتوحد للوافد والموروث. وقد يقصد ابن رشد العناية عند الاشارة للامتناع ثم انكار العناية عند الطبائعين ثم عموم العدل وشموله عند المعتزلة فى شمول الاستحقاق. ثم ينقل الموضوع كله من علم الكلام الى الفلسفة مطورا الثقافة الدينية الى ثقافة فلسفية خالصة، ثم يركب الوافد على الموروث. وقد يعاب عليها ارجاع الشر الى طبيعة المادة وليس الى حرية الاختيار. فالمادة ليست شرا لأن الطبيعة لا تفعل شرا، ولا تخلق باطلا ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه^(١).

هذا هو كشف التشكل للكاذب وإعادة التعبير عن مصطلحات مابعد الطبيعة: المسبب الاول، العلة الاولى، المحرك الاول، الجوهر الاول بمصطلحاتها الاسلامية: الواحد، الوجدانية، للخالق، الله سبحانه وتعالى، والشرعية التى بها تتم عبادة الخالق. وللكهماء شريعتهم الخاصة وهو الفحص عن جميع الموجودات لأن الخالق لا يجد الا بمعرفة مخلوقاته التى تؤدى الى معرفة ذاته، وتلك اسماى الطاعات. ويدعوا ابن رشد الله ويبتهل اليه ان يجعله وابنا ممن شرفهم الله بهذه الطاعة طبقا لشرعية الحكماء. الحادث طريقة لمعرفة القديم، والممكن للواجب فى علم اصول الدين، والطبيعية مقدمة للالهيات فى علوم الحكمة، والحكمة فى مخلوقات الله عز وجل فى التصوف، واولوية الواقع على الفكر فى اسباب النزل. فالمفكر والقارى مثل المشروح والشارح مشروع فكرى واحد. ويرفض ابن رشد التشبيه فى العلم الالهى،

(١) السابق ص ١٦٠٧/١٧١٥.

ومن يشبه الله فى صورة بشرية لويتصوره بشرا. فالدين سر كانه مثل عديد من الشرائع زمان ابن رشد. ربما يقصد النصارى فى تخليد المسيح، وللشرائع هى الديانات ولكن ابن رشد يستعمل لفظ الفقهاء. فالدين شريعة، وكما عبر عن ذلك فى "معمل المقال". والعقل التوحيدى الجديد أسس للفهم وللشرح والتعبير عن الآخر فى الذات. هذه هى خلاصة الحكمة النقلية، وهو الحوار بين الحضارات وليس تدمير ثقافة الآخر لئلا او طرد ثقافة الاخر (١).

إن كل الذين تحدثوا فى الامور الالهية كانوا يهدفون الى لفتان انفسهم وليس لفتان الآخرين اى ايجاد الاتساق مع النفس وتبرير عقائدهم وليس لتغييرهم. جعلوا الاوائل آلهة من طبيعة واحدة الهية وهى طبيعة الاشياء المتكونة، وجعلوا الالهة الفاسدة من غير الفاسدة. فالأوائل التى لم تشرب ولم تطعم من مكان معين تموت. وغيرها التى شربت وطعمت من المكان لم تمت. وهو تصور مادي للكلية من ابيقورس وكلن الخلود يأتى من الطعام والشراب. والاولى والالهة هنا ترمز للفنائل والقيم (٢).

د - الاشعرية والكلام. ويتحدث ابن رشد عن أهل الملة والزمان (الاشعرية) وعن "متكلمين من أهل زماننا" و "أهل ملتنا" اى الفرق الكلامية والتيارات الفكرية فى عصره وهم المتكلمون والاشعريون والاشعرية وعلم الاشعرية وللمتكلمون من الاشعرية. والحديث عن المتكلمين من الاشعرية يقصد به السخرية بقلب الخاص العام. فالاصح الاشعرية من المتكلمين. فالمتكلمون أعم من الاشعرية لأن هناك متكلمين غير اشاعرة، وليس كل المتكلمين من الاشعرية. فالعام لا يتبع من الخاص بل يتبع من الخاص من العام. وعلم الكلام انتقال من العام إلى الخاص، المتكلمون، الاشعرية - أو من الخاص إلى العام، الاشعرية، المتكلمون، الكلام، الفرق غير الاسلامية. يختلط علم الكلام بالاشعرية دون غيرهم لأنهم ليسوا حكماء بل متكلمين، سادوا علم الكلام باعتبارهم الفرق الناجية، فرقة السطبان، وسادوا كروا ومؤرخين مدحا لأنفسهم ونقدا لخصومهم. وصلت كتبهم الاندلس دون كتب المحزنة نظرا لميل الفقهاء الأشاعرة فى الاندلس.

(١) تدمير ثقافة الآخر لئلا مثل الاستعمار ومحاولته القضاء على ثقافات الشعوب المستعمرة، وطرد ثقافة الاخر كما هو الحال لدى بعض الجماعات الاسلامية المعاصرة.

(٢) السابق ص ٢٠٦/٢٠١-٢٠٢.

ثم يتحول الخالص إلى عام، ويتحول الأشعريون والأشعرية من فرقة كلامية تاريخية إلى نمط فكري خالص "علم الأشعرية". يتحول للشخص إلى مذهب، والمذهب إلى علم، والعلم إلى تيار تاريخي، والتيار التاريخي إلى رفض حضاري، والرافد الحضاري إلى بنية ثقافية، والبنية الثقافية إلى نظم اجتماعية على النحو الآتي:

- ١ - من الشخص إلى المذهب، من الأشعري إلى الأشعرية.
- ٢ - من المذهب إلى العلم، من الأشعرية إلى علم الأشعرية.
- ٣ - من العلم إلى التاريخ، من علم الأشعرية إلى تيار يشارك فيه ابن سينا.
- ٤ - من التيار التاريخي إلى الرافد الحضاري، من الأشعرية وابن سينا في مقابل رافد حضاري آخر من المعتزلة وابن رشد.
- ٥ - من الرافد الحضاري إلى البنية الثقافية مثل لفتتاح تكون الشيء من عدم؟
- ٦ - من البنية الثقافية إلى النظم الاجتماعية، وتخوف ابن سينا من الاعلان عن نظرية التولد الذاتي موافقة لأهل زمانه^(١).

ولما كان علم الكلام باعتباره تاريخ للفرق يتضمن في داخله الفرق غير الإسلامية يظهر في تفسير ما بعد الطبيعة الكلدانيون والصابئة، وأصحاب الشرائع الكبرى والنصارى الاقمامون في مقابل قدماء اليونان. فهل عرف اليونان الكلدان؟ بطبيعة الحال، فقد كان الشرق، مصر وبابل وفارس حاضرة في الثقافة اليونانية منذ نشأتها وأحد مصادرها. كانت عادة أرسطو احترام القدماء وذكر تواريخهم والرواية عنهم، وكذلك كان ابن رشد تاصيلًا للفكرة في التاريخ وكما يروى القرآن مع قصص الأنبياء. ولما لم يتقدم أرسطو أحد استشهد بانأويل الكلدانيين الذين كانوا يظنون أن للحكمة كملت عندهم إلا أن ما بقي منها يجري مجرى الكفر، قراءة إسلامية للحضارات القديمة. فكل شعب يتصور أن التاريخ قد انتهى عنده. للكلدانيون، وللمصريون، ولليونان، واليهود، والمسيحيين، والمسلمون^(٢). عبروا عن آرائهم وعقائدهم في رموز والغاز ليس بها من الحق شيء. المقصود بها افتتاح للناس لاصلاح أخلاقهم كما هي الغاية من النواميس. فاللغز أو الرمز عند ابن رشد باطل نظريًا وإن كان للهدف منه اصلاح الاخلاق

(١) تفسير ص ١٦-٤٧.

(٢) وهوجل وفوكوياما ومعظم فلاسفة التاريخ في الغرب الحديث. ١٦٨٨/١٦٩٣-

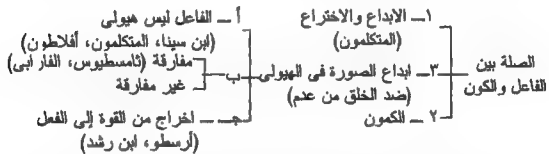
١٤٩٨/١٦٢٠/٥٦-٥٥/١٤٩٨/١٦٥٢/١٦٩٤

صلياً شأنه شأن الشرائع والقوانين. اشرف المطالب فى الله عندهم ان يعمل
 الانسان ما يقبل ويتشوق اليه بطبعه. لذلك سمى الرأى الأبوى أو رأى الآباء
 وفيه شك كبير. فلماذا يقلل الله سبحانه مستعيدا ابن رشد للتصور الاسلامى
 بالفاظه كوعاء للحكم على للتصور الكلدانى؟ أما الصابئة فقد زلت مع علمائها
 بعبادة الكواكب. لذلك رد القرآن عليهم ﴿ وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات
 والارض وليكون من الموقنين ﴾. أما أصحاب الشرائع فهم فى الغالب الملل
 الثلاث: اليهودية والمسيحية والاسلام بالرغم من ذكرهم فى سياق التقدم الاوائل
 من الطبيعيين وانتقالهم على المبدأ الاول لجميع المكونات كاحد العناصر الاربعة
 على خلاف ما قاله أصحاب الشرائع مع أن اسلام يقر بالطين لخلق آدم وبالماء
 الذى منه خلق كل شيء حى. ويذكر ابن رشد للنصارى بمناسبة دلالات الاسماء
 على المعميات، للصورة والهوى، والتعرض للذات والصفات وعلاقتهما بعلم
 للكلام عند الاشاعرة، ورفض علاقته المساواة والزيادة، والقول بالوحدة والكثرة،
 واظهار الجهة واللفظ، ثم رفض التثنية لاستحالة تعدد الجوهر الواحد فى ثلاثة
 واجتماع الثلاثة فى واحد. اقصى ما يمكن الدفاع عنه هو انه تفابير فى للذهن لا
 فى الوجود؟ يأخذ ذهن على انه جهة تشبه بالاشياء المركبة من جهة المتحدة
 وليست معانى متغايرة لواحد. والموضوع الثانى وحدة الفاعل عند المتكلمين
 المسلمين والنصارى مثل يحيى النحوى ونكار العلل المباشرة كما رفض ابن
 رشد جعل الاشاعرة الاوصاف زائدة على الذات والا لزمهم ان يكون الواحد
 زائدا على الذات والاوصاف، ولزمهم التركيب وكل مركب محدث. ولو كانت
 تتركب بذاتها لكانت اشياء تخرج من القوة الى الفعل بذاتها وتتحرك بذاتها من
 غير محرك. الله حى وله حياة معنى واحد بالموضوع، لثان بالجهة لا لثما
 بدلان على معنى واحد مثل الاسماء المترادفة كالبعير والجمال ولا على معنيين
 كما هو الحال فى الاسماء المشتقة مثل الحياة التى لا فى موضوع، والحى الذى
 فى موضوع. الاشياء التى هى صورة فى غير هوىلى كالموصوف والوصف،
 معنى واحد بالوجود، ولثان بالاعتبار أى وصف وموصوف. كل ذلك بمناسبة
 دلالة الأسماء والأشياء التى هى فى صورة فى هوىلى ثم الانتقال منها الى مشكلة
 الذات والصفات، ورفض المساواة وللزيادة كعلاقتين، والقول معا بالوحدة والكثرة
 على سبيل الجهة واللفظ. ومع ذلك فهى اقرب الى النفس. وقد اخطأ ابن سينا فى
 اتباعه نمط الاشعرية فى اعتبار الواحد والموجود صفات زائدة على الذات بالرغم
 من تفرقتهم بين الصفات المعنوية والصفات النفسية، والنفس ليست زائدة على

لذات، وكان ابن رشد يقرح من طرف خفى التحول من الاشعرية الى الاعتزال من داخل الاشعرية ذاتها بالتفرقة بين الصفات المعنوية والصفات الذاتية^(١).

واحيانا يتم الانتقال من الفرقة الى نمط الفكر، ومن الكلام الى الفلسفة، ومن العقيدة الى النسق. فالكلام باعتباره نطقا يعنى ثببات العلة الاولى دون العلل الثانية. الموجودات كلها لها فاعل واحد هو الله. واستعمال لفظ "الله" وليس العلة الاولى او المحرك الاول يدل على ان المقصود هم الاشاعرة الذين ينكرون التعليل وطبائع الاشياء وذواتها وكثرتها وتعددتها حتى صار الوجود شيئا واحدا، وبالتالي ارتفاع الاسماء والحدود. وهو رأى غريب عن طبائع الانسان والفطرة البشرية. وسبب للخطأ هو سد باب النظر بالرغم من ادعاء النظر، وإنكار أوائل العقول اى ارجاع الموضوع الى المنهج، إلى قضية العقل والنقل. والخطورة فى النتيجة، للتوهم بأن الشريعة لا يصح اعتقادها الا بهذا الوضع، وهذا جهل بالشريعة ومكابرة لاعلاهم الا من تغلبت عليه قوة الاثقياد والطاعة لها بالمادة والالفة واغراق الناس فى الوحدة لأنها لا تعرف للكثرة، ورد كل شيء الى الله مما يؤدي الى ابطال عقول الناس والساد قرائحهم^(٢).

ويضع ابن رشد المتكلمين فى تصور مذهبي تاريخي عام لعلاقة الاسباب بالمعيبات لا فرق بين فرق اسلامية وفرق غير اسلامية. بين مسلمين ونصارى ويونان على النحو الآتى:



يقول الجميع بالفاعل والكمون ولكن الخلاف فى علاقة الاثنين بعضها ببعض الآخر. وذلك طرفا نقض ووسط مما يدل على بنية الفكر، المطابقة للتاريخ او جواز لكتمال عناصر البنية دون تحقيقها فى التاريخ. ولا يضع ابن رشد اسماء للفرق التى تقول بالكمون، هل الطبائعيون لليونان ام اصحاب الطبائع من المعتزلة؟

(١) السابق ص ١٦٢٠-١٦٢١/٣١٣.

(٢) تفسير ص ١١٣٦/١٦٥٢/١٤٩٨/٨٨٦.

ولا يقول كل المتكلمين بالاختراع. وابن رشد نفسه يقول بالاختراع فى دليل العلية والاختراع الذى يثبت به وجود الله ضد ادلة الإشاعة الضعيفة، الجواهر والأعراض، والجزء الذى لا يتجزأ، والممكن والواجب. وابن رشد اقرب الى ارسطو الذى يجمع بين الكمون والاختراع. كما يضع ابن رشد ابن سينا والفارابى مع افلاطون لقرينهم من اعتقاد المتكلمين من ان فاعل الأشياء واحد، وان الأشياء لا تؤثر فى بعضها البعض حتى لا تتسلسل الاسباب الفاعلة الى ما لانهائية، مما أدى الى لقول بفاعل غير ذى جسم. ويرى ابن رشد ان ثبوت فاعل غير ذى جسم لا يتم بهذه الطريقة لأنه لا يمكن ان يغير العنصر الا بواسطة جسم غير متغير وهى الاجرام السماوية. وتستحيل الصور المفارقة ان تعطى صوراً مخالفة للسهولي. ويقول ارسطو وجالينوس بالقوة الطبيعية فى الزرع وهى النفس النباتية وهو موقف ابن رشد.

والموضوع التالى الذى يعرض فيه ابن رشد للمتكلمين هى نظرية المثل عند افلاطون أى موضوع الصور المفارقة ونفسى ارسطو وابن رشد لها. وهو لا ينفصل عن الموضوع الاول، وهو العلية مع بعض الاستطراد والتكرار. وقد أدى توهم اختراع الصور الى القول بواهب الصور. والافراط فى هذا التوهم هو الذى دفع المتكلمين الى القول بالخلق من عدم وليس الحكماء، وفى الملل الثلاثة وليس المسلمون وحدهم. فابن رشد يحكم حكماً حضارياً عاماً. ويقرأ ابن رشد المتكلمين من جديد بمصطلحاته الخاصة مثل الابداع والاختراع كما عرض فى "مناهج الأدلة". يعتمد المتكلمون على قياس الاولى، ان جاز اختراع الصورة فالاولى اختراع الكل. ويرى ابن رشد ان توحيد الفاعل جهل بتعدد الاسباب، جهل بعلاقة العلة بالمعلول والتعليل المتبادل، ووقوع فى الاغتراب بالقضاء على العلل المباشرة فى سبيل العلة القصوى التى تفعل الفعلا متضادة ومتقنة لانهائية لها، وبالتالي انكار التعليل. ضحوا بالكثرة من اجل الوحدة، وبالعلة المباشرة من اجل العلة الاولى، وبالاتقى من اجل الرأسى. ويرجع السبب فى ذلك كله الى اعطاء الاولوية للعلم الالهى على العلم الطبيعى. كما ينكر المتكلمون الاعدام أى الفناء وهو ما يقابل الخلق، فالفاعل لا يقدر على الاعدام. ومن ثم بقعوا فى تلغص، الانتقال من العدم الى الوجود ممكن، والانتقال من الوجود الى العدم مستحيل. وعند ابن رشد اذا كان الابداع من القوة الى الفعل ممكناً فان الاعدام من الفعل الى القوة ممكن أيضاً. الصور موجودة بالقوة فى المنة الاولى وبالفعل فى المحرك الاول. فالخلق طبيعى. والحقيقة انها كلها حجج جدلية لا تبيات سوى استعمال

المتكلمين للحل على نحو جزئى وليس فقط وفقا لاهوائهم. وهو يشبه نقد ابن حزم للاشاعرة لانكارهم المبيبة. ربما لا يختلف بديل ابن رشد، العناية والاختراع عن الخلق والعلّة الاولى الا فى الألفاظ. ربما قصد هن التفاعلات القديمة الموروثة فى الثقافات الشعبية وطرح البدائل من جديد لاستئناف الفكر الفلسفى^(١).

ويأخذ ابن رشد السوفسطائى غاريقون مناسبة يرتكن عليها للتوجه من الخارج الى الداخل. فقد اثبت ان القوة عند الفعل فقط وتكرر تقديمها بالزمان. وهو نفس موقف الاشاعرة دون اتباعهم للوafd تقليدا. الدافع مختلف، والغاية متباينة، والاطر الحضارى متنوع. فاذا ماخذ ابن رشد الرأى للوافد فانه يقصد الى نقد نفس الرأى للموروث بعرض حجته، وجود الشيء والقوة معا وهو مستحيل دون تقدم القوة على الفعل، ومخالف للطباع فى الاعتقاد والعمل، تنأى عنه الفطرة. يستعمل ابن رشد نقد الوافd لنقد الموروث وليس لمجرد العرض الفلسفى للنظري بل لإعادة استخدامه لنقد الموروث. الوافd وسيلة والموروث غاية^(٢).

وينقل ابن رشد الموضوع كله من مستوى الميتافيزيقا الى مستوى الاقوال، ومن الفكر الفلسفى الى تحليل الخطاب سواء فى الوافd او فى الموروث. من الوافd تأتي شهادة للجمع اى الاجماع مما يسهل بعد ذلك تركيب الوافd على الموروث. ثم يتم تحويل شهادة للجمع الى الطبع والفطرة كمبرار للمصدق. ولا يستطيع بعض الناس ان يتجاوز بفطرها الاقوال الجدلية الى الاقوال البرهانية. فاذا اعترفوا بالمعقولات فانهم يعترفون بها من جهة انها مشهورة وانكار كثير منها متى كانت اضدادها مشهورة. وفى الموروث يتم الانتقال الى علم الاشعرية كنموذج للاقوال المشهورة لهذا النوع من الكلام المعنى بعلم الاشعرية مثلاً: لنكار تكون الموجود من لاشئ اى من العدم مع انها قضية اجمع عليها الاوائل، انكار بعض الفلاسفة "ممن يتعاطون الحكمة" مغرية بهم انها لاولية، انكار اختصاص الصور للنوعية بموادها مثل قول ابن سينا بالتولد الطبيعى موافقة لاهل زمانه قبل مباشرته لعلم الاشعرية. وهناك اشياء اخرى يطول تحديدها عن علاقة ابن سينا بعلم الاشعرية. ويلاحظ ان الاشعرية لانكار الخلق من عدم بل اصحاب الطباع، وان انكار ابن رشد للخلق الطبيعى ودفاعه عن نظرية الخلق التقليدية لا يتفق مع القول بقدم العالم.

(١) السابق ص ١٥٠٢-١٥٠٥.

(٢) تفسير ص ١١٢٦/١١٢٧-١١٢٨/٣١٣.

ويعد ان ينقل ابن رشد من المتكلمين الى علم الكلام، ومن للفرقة التاريخية الى نمط الفكر، ومن للميتافيزيقا الى الاقوال يحلل الاسس النفسية والاجتماعية والاخلاقية والتربوية للمعرفة الانسانية. فما يعوق الانسان عن معرفة الحق في المعارف الانسانية ما تعود عليه الناس منذ ايام الصبا من آراء تتجاوز احيانا الفطر الذكية وتصرفها في المعرفة^(١). واستعمال اللفظ في التعبير عن الحق النظري اسهل لتعليم الجمهور، واشد لحياء لقناعا وتأثيرا لنيل الفضائل العملية لأن الآراء الواردة في علم ما بعد الطبيعة آراء ناموسية وضعت لغاية عملية وهو طلب الفضيلة وليس للبحث النظري المجرد عن الحق. ولكل لايصلح لآراء النظرية. لذلك لم يطلب الشرع بها. في حين أنه لا يتم وجود الناس الا بالاجتماع، ولا يتم الاجتماع الا بالفضيلة، ومن هنا تك ضرورة الفضائل للناس^(٢).

هـ - التلويل والشرعية. وبعده ان يقوم ابن رشد بالنقل الحضاري عن طريق اللغة، فناموس اليونان هو شرع المسلمين، ينقل للموضوع كله من الواقع اليوناني الى الواقع الاسلامي منتها الى ان تعلم الفتيان عندما العلم المسمى بعلم الكلام يمنع الانسان من معرفة الحقائق ويؤدي الى افساد الناس. الغاية منه نصرة آراء مسيقة وليس البحث عن الحقيقة، الايمان اولا ثم الفكر ثانيا. يستعمل اي نوع من الاقوال حتى ولو كانت سوفسطائية جدلية خطابية شعرية، فالقول مطابق للعرض. ثم يتحول الى امور مشهورة من كثرة التعمود على سماعها مثل انكار وجود الطبائع والقوى، رفع الضرورات الموجودة في طبيعة الانسان وجعلها كلها ممكنة، انكار الاسباب المحسوسة الفاعلة، انكار الضرورة للمعقولة بين الاسباب والمعيبات. وتحتج بدعوى وجود العلة الاولى والمسبب الاول الذي يعلم كل شيء وامور لانهاية لها، وتصدر عنه امور لانهاية لوجودها^(٣).

ويبدو التلويل كمنهج اسلامي لاشعوريا في تفسير ابن رشد بين المصطور في كثرة استعماله للظاهر والمؤول في اصول الفقه، وهو لتدلسي حيث ساد للمذهب الظاهري. فالتلويل منهج موروث لمعرفة قصد ارسطو والشرح، يولان ومسلمين، كيف فهم ارسطو للتدلاء. فالاقوال لا تحتمل على ظواهرها. كل قول له ظاهر

(١) وهذا يشبه ما قاله يكون في اوهام الكهف .

(٢) هسير ص ٤٣-٤٤ .

(٣) تفسير ص ٣٢٠-٣٢٢. ويشتق التراث والتجديد مشروع ابن رشد من حيث قراءة التراث الغربي للحديث كوسيلة نقد للموروث القديم في عرض الجبهة الثانية "الموقف من التراث الغربي".

ومؤول. مهمة التأويل رفع التناقض بين الأقوال لإيجاد تلمسق المذهب. قد يكون التأويل مندرج المستويات من اول الى ثان الى ثالث وكلن النص المشروح على سبعة أحرف. لا يعنى التأويل الخروج على اللفظ بل قرآن بل للبحث عن قرب المعانى الى اللفظ. وفضل تأويل ما تتفق مع الظاهر. ليس التأويل مجرد اجتهد فى الرأى بل يقوم على معيار يمكن به معرفة التأويل. هى مقولة بلاغية فى مقابل الحقيقة وبالتالي تماثل المجاز. فالقوة تقال بالاستعارة وبالحقيقة. ويتحدث ابن رشد أحيانا عن الطبيعة باعتبارها علفة وفى وعيه ﴿ربنا ما خلقت هذا بطلا سبحك﴾. فقد ألهمت الطبيعة النسب من سبب لكرم منها ولشرف واعلى مرتبة وهى النفس التى فى الأرض. لذلك صارت تغل مشتقة نحو الغرض وهى لا تهمه كما يتكلم الملهمون بكلام لا يفهمونه. وهذا هو معنى تسييح الطبيعة بلغة لا يفهمها البشر^(١).

ويأخذ ابن رشد أمثلة من الشريعة. فيرد اللفظ لديه باستمرار كما ورد فى مؤلفه الشهير "فصل المقال" الفلسفة حكمة، والدين شريعة، والشريعة لا الغلز فيها بعكس الحقائق النظرية التى قد يعبر عنها بالأغلاز والصور والامسايطر لأن الآراء الشرعية متوجهة نحو العمليات مثل اولى درجات التعلم. وتستعمل بمعنى مجازى، الدستور والقانون. مثل ما ينشأ عليه الانسان من آراء كاذبة تصبح له شريعة نظرية تكون من أعظم أسباب الخلط فيها. ويستعمل أمثلة فقهية مثل الطمى للمرأة كيهوى للإنسان، وأن الانسان مولى للإنسان. كما يعطى أمثلة من البيئة الاسلامية الفقهية مثل علاقة السيد بالعبد، واتجاه العمل للعبد نحو السيد ورضه، وعلاقة أهل المملكة بالملك واتجاههم نحوه ونحو رضه، وكذلك جميع الموجودات فى تشوقها للمبدأ الاول^(٢). كما تظهر البيئة المحلية الجغرافية مثل سبب خروج نهر النيل سواء كان من ارسطو أو من ابن رشد نظرا لانفتاح اليونان على الشرق وحضور الشرق فى الغرب قدر حضور الغرب فى الشرق، وحضور الجنوب فى الشمال قدر حضور الشمال فى الجنوب. كما قام ابن رشد ببعض التجارب الفلكية فى الاندلس. فالشرح ليس للمشروح بل مراجعة وتصديقا واضافة فى الموضوع^(٣).

وتبلغ قمة الموروث فى ذكر الآيات القرآنية داخل للشرح لتعلن عن مصدر التصور للعالم ولأساسه. وترد اربعة آيات: الأولى ﴿ما منعك أن تسجد﴾.

(١) تفسير من ١٤٣٣/١٤٣٣/١٤٦٨/١٥٠٩/١٦٠٧/١٦٤٦/١٦٨٩/١١٠٩-١١١٠/١٤٩٤.

(٢) تفسير من ٣٩٧/١٥٤٤/١٦٠٥.

(٣) تفسير من ١٦٧٥.

والثانية ﴿يبين الله لكم أن تصلوا﴾ فى سياق واحد لبيان أن السلب يراد به الإيجاب، وأن الإيجاب يراد به السلب، قضية منطقية نظرا لإرتباط المنطق باللغة. كما يظهر القرآن لتدعيم لسان العرب مرتين فى موضوع السلب والإيجاب فالقرآن شاهد لغوى لشرح التحليل اللغوى اليونانى. القرآن كتاب لغة ومنطق كما أنه كتاب حكمة. لا يصدق القول بأن الشيء موجود وغير موجود معا إلا أن يسمى الموجود وليس موجودا أو ما ليس موجودا موجود. وكلاهما يستعمل سلبا وإيجابا عند مختلف الأمم، ولكن لكل طرف لفظا خاصا للسلب وللإيجاب. ويمكن أن يجتمع اللفظان على نص واحد كما هو الحال فى لسان العرب. والقرآن شاهد على الإشتراك فى لسان العرب. والثالثة ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ لإطلاق صفة الجودة على السارق والكذاب على طريقة الاستعارة على طريق التخصيص. والرابعة ﴿وكذلك نرى إبراهيم منكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ نقدا لتصوير الصابئة وتأييدا لإبراهيم^(١).

وتسدل الفتوحات والفواصل والخواتم الإيمانية بالبسملة والحمدلة والإنشاء للالهيات والله أعلم على الجو الدينى العام الذى يتم تناول المخطوط فيه بين المؤلف والناسخ والقارئ والمالك. وتختلف فيما بينها طولا وقصرا طبقا لشدة العواطف الإيمانية والإنفعالات الدينية. البسملة فى أول الكتاب وفى أول كل جزء، والإنشاء للالهيات والله أعلم فى الوسط بعد الإعلان عن شيء، والحمدلات والصلوات لطيبات ولتسليمات على محمد وآله. وقد تضاف بعض العبارات الفلسفية مثل الحمدلات لوأهب العقل أو وأهب العقل والحكمة والإعلان عن قدر الاجتهاد والطاقة والوسع، وهى العبارات التى تم حفظها فى الترجمات للاتينية فتم الفصل بين القيمة والواقع مما أدى إلى أزمة الفكر الغربى خاصة العلم فى العصر الحديث^(٢).

(١) تفسير من ١٦٣٤/٦٢٥/٣١٤

(٢) تفسير، بسم الله الرحمن الرحيم من ١٣٩٣/١٢٣٥/١١٠٣/١٠٢٢/٦٩٧/٢٩٦/١٦٥/٥٥
وصلى الله على محمد من ٥٥، وصلى الله على سيدنا محمد من ٤٧٣/٢٩٦، وصلى الله على محمد وآله من ٢٣٥، وصلى الله على سيدنا محمد وآله من ٣/١٩٧، وصلى الله على محمد وآله وسلم ١٦٥، وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما من ١١٠٣/٧٤٤/٦٩٧، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليما من ٣٩٣/١٠٢٢، والله أعلم من ١١٠٢-٦٣/٦٦/١٤٦٤، لا قد تم لنا حمد الله من ١٤٠٥. والحمد لله كثيرا من ١١٠٢، والحمد لله رب العالمين من ١٣٩٢. والحمد لله كثيرا كما هو أهله من ١٢٣٣، والحمد لوأهب العقل كثيرا من ١٠٢، فلتخرج مستوحين بالله ويواهب العقل والحكمة من ١٤٠٥.

سابعاً: شرح النفس، والأرجوزة في الطب لابن سينا (ابن رشد).

١ - الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو. بالرغم من أن تحليل المضمون لا ينطبق الا على النص الاصلى وبناء الجملة العربية إلا أن الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو لابن رشد ضاع أصله العربى، ومنقول من اللاتينية إلى العربية^(١). ومهما كانت الترجمة للعربية دقيقة من اللاتينية إلى العربية فاتها قد لا تكون كذلك من العربية إلى اللاتينية^(٢). فكل ترجمة هى عمل حضارى، ونقل من ثقافة إلى ثقافة أخرى. الأسلوب ليس رشدياً تماماً، وبالتالي يصعب تحليل افعال القول. وربما حذف المترجم اللاتينى البسملات والحمدلات وكل العبارات الإيمانية لأنه اعتبرها خارج العلم مع أن دلالاتها كبيرة فيما يتعلق بتمثيل الوافد داخل تصور الموروث. فليس من المعقول الا يبدأ نص ابن رشد بالبسملة وينتهى بالحمدلة على الأقل أسوة ببقاى الشروح. وقد استعمل ابن رشد عدة ترجمات لكتاب النفس لأرسطو. ويصرح بذلك بقوله "وهذا المثال وجدناه فى ترجمة أخرى".

أ - الوافد. وطبقاً لتحليل المضمون لأسماء الإعلام وهو ما يصعب اختلافه عن النص العربى المفقود يتصدر ارسطو بطبيعة الحال، فهو صاحب النص للمشروح ثم الاسكندر فهو الشارح الأعظم، ثم ثامسطيوس فهو الشارح الثانى، ثم أفلاطون فهو الحكيم الإلهى، ثم ديموقريطس، ثم أمباداقيس، ثم انكساجوراس، ثم جالينوس وسقراط ثم ثاوفرسطس، ثم فيثاغورس، ثم نيقولاوس ولومسيبيوس، ثم هوميروس وطاليس، ثم هيپوقراطيس وديوجينيس وهراقليطس وفيلايب وديدالوس وهومافروديث ولورفيوس. وهى الأسماء المذكورة فى الشرح سواء كانت مذكورة فى النص أم لا لأن المترجم العربى الحديث أسقط ترجمة الأصل من الطبعة العربية ولا مجال للمقارنة بين النصين، للمشروح والشارح، الا بالعودة إلى النص اللاتينى المشروح^(٣).

(١) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ ابراهيم الغزى، بيت الحكمة، قرطاج ١٩٩٧.

(٢) قام بالترجمة من العربية إلى اللاتينية ميكيل سكوت Michel Scot لحساب الإمبراطور فرودريك الثانى.

(٣) أرسطو (١٠٧)، الاسكندر (٤٧)، ثامسطيوس (٣١)، أفلاطون (٢٣)، ديموقريطس (١٥)، أمبيدوقليس (١١)، انكساجوراس (٨)، جالينوس، سقراط (٧)، ثاوفرسطس (٤)، فيثاغورس (٣)، نيقولاوس، لومسيوس، هوميروس، طاليس (٢)، هيپوقراطس، ديوجينيس، هراقليطس، فيلايب، ديدالوس، هومافروديث، لورفيوس (١).

أما بالنسبة للمؤلفات فيتصدر طيماوس وهو لأفلاطون وليس لأرسطو مما يدل على أهمية أفلاطون في موضوع النفس، ثم الحس والمحسوس، ثم الحيوان لارتباطها بالنفس والعقل الفعال، والعقل من قوى النفس، ثم للكون والفساد، ثم الآثار العلوية، فالنفس آخر كتاب في الطبيعيات، ثم كتاب المناظر العامة فالعين وظيقتها الرؤية والرؤية فعل من أفعال النفس، ثم النفس وما بعد الطبيعة نظرا لأن الاتصال يكون بين العقل الانساني^(١). ومن أسماء الفرق يتصدر القماء. فأرسطو مؤرخ مثل ابن رشد تكتمل الحقيقة عند كل منهما، ثم المشاؤون، ثم أهل السفطة والجديون والطبيعويون والرياضيون وأصحاب التماسخ. ولم يظهر لفظ يونان الا كوصف للغة. فاسم حياة في لغة يونان مشتق من السخونة^(٢). كما يشترك اسم الرؤية الحسية من الضوء. وفرق في اللغة اليونانية بين الملكة المتخيلة وملكة التمييز بين الأشياء. وتكثر الأسماء في الجزء الأول التاريخي الذي يستعرض فيه أرسطو أقوال السابقين في النفس^(٣).

لقد ظن ديموقريطس أن النفس مكونة من ذرات متحركة في أشعة الشمس، أشبه بالكرات النارية، وهو قول غامض. وظن ديموقريطس ولوسيبوس هذه الكويرات لا منقسمة. وعندهما أن النفس والعقل شيئان. فالحق لا يدرك الا عندما يظهر للحس. كما قال الشاعر هوميروس أن من فقد الحس فقد فقد العقل^(٤). صلة النفس بالجسم كصلة الزئبق بالتمثال^(٥). ويرفض أرسطو اعتبار أن سبب الحركة حركة الكريات من ذاتها. ورأى فيثاغورس شبيه برأى ديموقريطس ولوسيبوس بالرغم من أنه مؤسس المدرسة الأفلاطونية للرياضة الروحية على عكس ديموقريطس ولوسيبوس مؤسسي المدرسة المادية. لا يرى أن النفس تنتقل من جسم إلى جسم طبقا للأسطورة التي وضعها ليصلح بها المواطنين. وهو رأى باطل لاختلاف الطبائع. أما أصحاب التماسخ فيرون أنها ذرات هوائية. والكل متفق مع أفلاطون في أن الحركة جوهر النفس ثم يختلفون

(١) طيماوس (١٠)، الحس والمحسوس (٦)، الحيوان، مبادئ الطبيعة، النفس (٤)، للكون والفساد

(٣)، الآثار العلوية، السماء والعالم، كتاب المناظر (١)، لغة يونان (٥).

(٢) السابق ص ٢٣٠/٢٢٤/٩٣/٤٨.

(٣) السابق ص ٩٠-٢٦.

(٤) السابق ص ٣٩/٤١/٤٨-٤٥/٦٣/٥٦/٦٥-٧٤/٧٩/٧٧/٨١/١٢٣-١٢٤/١٥٠.

(٥) وترك ابن رشد تشبيه أرسطو المعتمد من الفينة اليونانية وهو أن النفس تتحرك بحركة شبيهة بما قال

فيليب من أن ديدلوس فعل الحركة في تمثال هوماروديت بوضعه لزئبق فيه، السابق ص ٥٦.

بعد ذلك فى وصف كقيمتها. ويرى انكساجوراس ان النفس تتحرك بالعقل، وهما سيان، وان كان اقل وضوحا من ديموقريطس. وقد يكونا مختلفين ولكن من طبيعة واحدة. وهو الوحيد الذى لم يجعلها اسطقسا . لذلك امتنحه ارسطو وأنتى عليه. وجعل امبادقليس النفس ناتجة عن اسطقسات ستة. وينتج عن ذلك صعوبة الحكم، هل التناسب الذى هو جوهر العضو هو النفس؟ ويفسر الاعضاء بالنسب. فالمعظم بيضاء لأن الارض فيها قليلة، ولا تعرف الاسطقسات الا بالتشابة والاختلاف. لذلك توهم اورفيوس انه لا يتكلم عن النفس الفردية بل عن النفس الشاملة متوهما انها جسم مثل النفس يدخل الهواء للخاص من الهواء العام. وخطأ امبادقليس فى جعل النفس هى الاسطقسات وان الاعلى والاسفل ليسا جزءا واحد. بل ان امبادقليس يظن أن الآلهة هى السموات مركبة من الاربعة اسطقسات بالاضافة إلى المحبة. ويرى ان الضوء جسم، وان العقل يحكم على الأشياء الحاضر المحسوس، وفى موضع آخر بين العقل والحس، يتحول كل منهما إلى الآخر. وهو ما قصده هوميروس بقوله إن الحس شبيه بالعقل. كما دحض ارسطو رأى ديموقريطس انه لو كانت الرؤية فى الخلاء لكان الصواب فيها لكبر^(١).

وكان طاليس يرى ان النفس مبدأ محرك بذاته. وظن ان المغناطيس به نفس لكل ملء بالآلهة. وكان ديوجانس يرى ان النفس هواء لأنه اللطيف من باقى الاجسام ومبدؤها. اما هرقليطس فكان يرى ان النفس هى المبدأ، وهو بخار سائل متحرك. فكل شيء يتكون من بخار ولا توجد اجسام اصلا. اما سقراط فيضرب به المثل فحسب كزيد وعمرو وليس الحكيم. ويحال الى جالينوس للطبيب لمعرفة موضوع التنفس الذى كتب فيه وهو غير كاف. وحرارة الهواء الخارج من الصدر لا تكون بسبب الرئة فقط. ويظن جالينوس أن للحامض والحرار باردان، وان الحاد اسخن من المر، وهو رأى خاطيء. هنا يشرح الطبيب الطبيب. وهو غير مصيب فى تركيب الطعوم. ويحاول جالينوس عرض ما قيل فى طيماوس فى افعال الطعوم. وجدال جالينوس والاطباء الآخرون فى كون هذه القوة فى هذه المواضع بحجة للمصاحبة والموضع للفاعل للظن ليس بحق^(٢).

يضع ابن رشد ارسطو فى تاريخ الفلسفة اليونانية. فمثلا يكون البحث عن طرق الوقوف على حدود الأشياء اما بطريقة البرهان عند هيقراطس او بطريقة

(١) السابق ص ٢٩.

(٢) السابق ص ٤٦/٨٢/١٤٤-١٦٥-١٦٦-١٧٨-١٧٩-١٩٥-٢٠١-٢٠٢/٢٢٢/٢٤٩/٢٨١.

القسمة عند افلاطون او بطريقة التركيب التى اوردھا ارسطو. ويقارن بين افلاطون و ارسطو في محل قوى النفس، فمعد افلاطون للملكة المتعلقة فى المخ، والنزوعية فى القلب، والطبيعية أى الغاذية فى الكبد. ويرى ارسطو أنها واحدة بالموضوع ومنكثرة فى القوى. ويشبه ارسطو العقل بخط منكسر لارتباطه بالحس، وافلاطون بخط دائرى لارتباطه بالصورة الخالقة. ويقارن بين نظريتيهما انكساجوراس وديموقريطس. ويقارن بين ما قيل فى طيماوس الذى لا يختلف كثيراً عن رأى ديموقريطس. فى طيماوس تتحرك النفس تحرك الجسم فى المكان. ويرفض ارسطو اعتبار النفس جسماً حتى ولو كانت جسماً كروياً حتى تكون شبيهة بالعقل. وأنكر ارسطو وجود الأشياء العامة خارج للنفس كما يريد افلاطون^(١).

وتتفق نظرية افلاطون فى النفس مع نظرية المثل، النفس موجود مفارق مثل المثل وليس موجوداً مادياً بالفعل كاليدى^(٢). ولكنه جعل فى طيماوس النفس من جوهر الاسطسقات وهو غير ما قيل فى الجدليات. النفس طبيعة وسطى بين صور مفارقة لا تنقسم وصور محسوسة منقسمة حسب الهوى. ويشرح ثامستوس ذلك بأن افلاطون يعنى بها العقل. افلاطون فى طيماوس، النفس جسم، مقابل فيثاغورس ان النفس صورة. وهى جوهر ينقسم فى الجسم مع انقسام الاعضاء. ويتحدث افلاطون عن قوى النفس العلم والخيال والعقل والنزوع. فالتعلم والتذكر سيان أى التحول من العلم إلى الجهل أو من الجهل إلى العلم، وهو غير صحيح. والخيال مركب من الظن والحس معاً. ويختلف العقل عن قدرات النفس الأخرى. وكبر قول يكون فى المبدأ. وأجزاء النفس ثلاثة: العقل والغضب والشهوة وهما مظاهر للقوة النزوعية. وافلاطون هو فيلسوف النفس الأقرب إلى التصور الإسلامى بتمايزها عن البدن وليس ارسطو.

وارسطو مؤرخ يحصى آراء القدماء فى النفس. كما ان ابن رشد مؤرخ يراجع الشراح المسلمين ويهاجم الماديين خاصة امبادقليس أكثر مما ينقد المثاليين مثل فيثاغورس. يدافع ابن رشد عن موقف ارسطو وأنه لا يقع فى التناقض وهو الذى اكتملت الفلسفة فيه. ولا تفصح أحياناً بعض ألفاظه عما يريد التصريح به مما يجعل شرحها ضرورياً.

(١) السابق ص ٥٦/٣٠-٥٨/٢٥٦/٢٦٥.

(٢) السابق ص ٤٢/٣١-٤٣/٦٣/٨٥/١٣٩/٢٢٠/٢٢٢/٢٢٦/٢٢٨/٢٤٧/٣٠٩.

ونظرية أرسطو في النفس فيها تفعل للفعالا بملكات مختلفة وبأعضاء مختلفة رئيسية وفرعية. وتتميز حواس الإنسان عن الحيوان بالفزوع. ويتم الإدراك الحسى عن طريق التوسط. واللون امتزاج جسم مضيء بجسم مشف. وجوهر الخيال حركة الحس بالفعل. ويظهر العقل في البحث في المبادئ. فالخطأ فى المبدأ يكون خطأ فى النهاية. وهو جوهر يتقبل كل الصور الهولائية. وهو بسيط سواء كان فى الهولوى أو فى غيرها. وهو مخالف لطبيعة الهولوى وطبيعة الصورة. ليس جسما ولا ملكة فى جسم. ونسبة العقل الى الخيال كنسبة الحس الى المحسوس. كماله الأول تهيئة واعداه. وهو العقل الأخير فى ترتيب المفارقات وليس العقل الفاعل. ويصحح ابن رشد ما يروى عن أرسطو ان العقل الهولائى ملكة مفعولة بالمزاج لأنه بعيد عن قول أرسطو. هو سبب المعرفة وإدراك حركة الأشياء^(١).

وفهم الاسكندر الأفروديسى ان العقل الهولائى قابل للفساد وهو يناسب أكثر الطبائع، ملكة مستحدثة. ويستشهد بأرسطو لإثبات رأيه. وفهم ذاته بصفة عرضية أى من جهة ما يعرض لمعقولات الأشياء وتهيئة العقل الهولائى صورة للخيال وامتزاج للاستقسات. ويرى ان النفس فى الحيوان كمال لها. وهو ضد أرسطو وضد الحق بعينه. ورأى أرسطو فى ان اللحم متوسط فى حاسة اللمس ضد رأى الاسكندر. ويقول ثامسطيوس انه رأى أرسطو. ويعرض ابن رشد حجج الاسكندر، ويعطى الحجة على كون المشف بالفعل يتحرك على ما يظهر بفعل اللون^(٢). ويحدد ابن رشد آراء الشراح فى ثلاثة اتجاهات: الاسكندر وثامسطيوس ورأى ابن رشد شاقا طريقه بينهما. إذ يقصد الاسكندر بالعقل القوة المتهيئة الموجوة فى المزاج الانسانى. وعند ثامسطيوس هو العقل الهولائى المفارق. وعند ابن رشد، وهو رأى أرسطو، هو العقل للفاعل أى العقل النظرى.

عند ثامسطيوس العقل مفارق وجلى. وفهم انواع المدركات الحسية عند أرسطو مثل الحركة والسكون فى حين ظن ثاوفرسطس ان العقل لا يدرك أية صورة الا عن طريق اتصال العقل للفاعل بالعقل الهولائى. ويظن كلاهما ان العقل للهولائى جوهر لا كائن ولا فاسد. وهى عبارة أرسطو للعارفين بالفاظه

(١) السابق ص ٢٥١/٢٧-٢٥٩/١٢-٢٦٠/٢٦٧/٢٦٠/٢٨٩/٢٣٥/٤٦/٥٤-٩٩/١٥٥-١٠٠/١٤٣/١٤٦-

٢٥٠-٢٤٨/٢٤٠-٢٢٨/٢٢٣/١٨٣-١٨٢/١٧٩/١٧٤/١٧٢/١٦٥/١٥٧/١٥٣/١٤٨.

(٢) السابق ص ٣٥/٨٤/١٤٧-١٨٢-١٨٣/١٩٠/١٩٢/٢٣٥-٢٣٥/٥٣٧-٢٥١/٢٦١-٢٦٠/٢٦٥-٢٦٨/٢٧٤/٢٨٠.

فى التعليم البرهانى. وهم مع نيقولاوس وقدماء المشائين على برهان ارسطو والفاظه. والعقل النظرى هو الذى يخلق وينشئ المعقولات. وهو العقل القساعل، يضعف مرة ويقوى مرة أخرى. وهو ما قد يعارض قول ارسطو فى التمييز بين العقل الهولائى والعقل بالفعل^(١).

وعيب ابن رشد على القدماء جهلهم. فالعلم تقدم من القدماء الى المحدثين حتى يكتمل فى ارسطو على عكس ما يبدو احياناً من لثته تقهقر من القدماء الى المحدثين، من ارسطو الى الشراح. وارسطو يعرض آراء القدماء فى النفس ويبنى عليها لما فيها من حق وصحة. فما قالوه هو الصواب. ويعرض لثلاثة اتجاهات فى النفس: ان حركتها من ذاتها، وانها جسم لطيف او ابعد عن الجسمية، وانها من بين المبادئ والاسطقات لأنها مفكرة عارفة. وبعد عرض ابن رشد آراء القدماء فى الكتاب الاول يبحث فى جوهرها، الخيال فى الكتاب الثانى، اذ تتكشف البنية من التاريخ^(٢). وفى العقل فى الكتاب الثالث. وقد قال القدماء ان النار تنفذ نظراً لحاجة كل ذى حرارة الى الغذاء. ويستشهد ابن رشد بما قاله ارسطو فى الآثار العلوية وفى الكون والفساد وفى كتاب الحيوان. وقالوا ان السمع يقع بخلاء ذى رنين لأنهم ظنوا ان السمع لا يتم الا بالعضو الذى يوجد فيه هواء منفصل عن الهواء الخارجى. كما اخطأ الطبيعىون للقدماء بقولهم ان لا كون بدون بصر، ولا طعم بدون ذوق على الاطلاق بحجة وجود تناسب بسيط بين الحس والمحسوس. كما اخطأ القدماء فى ظنهم ان الخيال مركب من الظن والحس وهو ما ظنه افلاطون ايضا.

ب - الموروث. ومن الموروث يتصدر ابن باجه شارحا ارسطو، ثم الفارابى المعلم الثانى، ثم ابن سينا، ثم ابو الفرج البلبلى^(٣). ومن المؤلفات تظهر مؤلفات الفارابى، نيقوماخيا ثم العقل والمعقول ثم العقل ثم المواضع الجدلية. ولابن باجه يظهر اتصال العقل بالانسان، ثم التقديم^(٤). ويذكر كله فى الكتاب الثالث عن العقل كقوة من قوى النفس. ويستشهد ابن رشد بالفارابى على العقل الاول الذى لا يفهم أى شىء خارج ذاته فى مقالته عن العقل والمعقول. وهى

(١) السابق ص ١٤٣/٢٣١-٢٣٢/٢٣٨/٢٤٣/٢٦٠/٢٩١/٢٩٧/٣٠٥.

(٢) الكتاب الثانى ص ٩١-٩٢، الثالث ص ٢٢٥-٢٢٩.

(٣) ابن باجه (١٤)، الفارابى (٨)، ابن سينا (٤)، ابو الفرج البلبلى (١).

(٤) للفارابى: نيقوماخيا (٢)، العقل والمعقول (٢)، العقل، المواضع الجدلية (١)، لابن باجه: اتصال الانسان للتقديم (٣).

النوع العقل التي قيلت في الأمثلة الجدلية. ولو أمكن للعقل الهولاني إدراك الصور المفارقة لأصبح الممكن ضروريا كما بين ذلك في نيقوماخيا. ويظهر من القول الفارابي في رسالته عن العقل أن العقل المفارق غير فاعل، وتعارض رأيه في نيقوماخيا ورسالة للعقل. وابن سينا هو المسؤول عن عدم فهم كتاب النفس إذ أنه لم يقدّر لرسطو إلا في الجدليات وخذل طريقه فيما بعد للطبيعة^(١).

ولا يوجد نقد للدخل كما هو الحال في تفسير ما بعد الطبيعة ونقد علم الأشعرية. الداخل مجرد استعمال ابن باجه والفارابي كشارحين لارسطو واعتماد ابن باجه والفارابي في رسالتين عن العقل والمعقول والكون والفساد. ويتضح من قول ابن باجه أن العقل الهولاني هو الملكة المتحولة من جهة ما هو مهيا لتكون المعاني التي هي فيها معقول بالفعل هروبا من المحاللات ~~المتحولات~~ للاسكندر، وهو أن المتقبل للصور جسم مفعول من الاسطقات او ملكة الجسم. ويستطيع فهم المعقولات المفارقة. وموضوع للعقل الذي هو محركه بابة صفة هو ما حسب ابن باجه متقبلا لأنه وجده تارة بالقوة وتارة بالفعل^(٢). والعقل واحد بالعدد كما عبر عن ذلك ابن باجه في مقالته اتصال العقل بالإنسان، فالاتصال ممكن كما عبر عن ذلك جل المشائين.

وحسب ابن باجه أن التهيئة ليصبح الشيء معقولا هي التهيئة الموجودة في المعاني الخيالية. ويسلم في رسالته "للتقديم" بأن القوة التي تحكم بها حكما عاما لا محصورة. وظن أن هذه القوة هي العقل الفاعل مع أن الحكم والفكر لا ينقسمان إلا إلى العقل الهولاني. وحاول ابن باجه بيان هذا الاتصال في رسالته اتصال العقل بالإنسان^(٣). وقد أخطأ أبو الفرج الباهلي في شرح كتاب الحس والمحسوس في جعل القوة الهولانية عقلانية وهو أيضا خطأ جاليلوس.

ويظهر العلم الإلهي في تقسيم العلوم مع اعتبار علم الاخلاق علم مياسة الدول. فالاخلاق هي كل شيء. أساس الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ^(٤).

ويتحدث ابن رشد عن نص ارسطو كآخر، بصف مسار فكره، وطرق استدلاله. بوضع مقدماته، ويبين نتائجه. ويبدو من تحليل افعال الفكر غلبة افعال

(١) شرح كتاب النفس من ٢٥٣/٢٧٥-٢٨٥/٢٩١-٢٩٢/٢٩٤-٢٩٧/٢٩٨-٣٠٦/٢٩٨.

(٢) السابق من ٢٣٧/٢٣٩-٢٤٢/٢٤٣-٢٤٧/٢٦١-٢٦٦/٢٩٤-٢٩٥/٢٩٨-٣٠١/٣٠٥.

(٣) السابق من ٢٣٧/٢٣٩-٢٤٢/٢٤٣-٢٤٧/٢٦١-٢٦٦/٢٩٤-٢٩٥/٢٩٨-٣٠٥.

(٤) السابق من ٢٧/٢٧٠-٢٧٠/٢٧٠.

البيان كمقدمة في الاستدلال فى عبارات مثل "بعد أن بين"، "بعد أن بين السبب"، "بعد أن بين فائدة". وقد يكون البيان من ذاته على طريقة الكشف فى عبارة، "بعد أن تبين". وقد تستعمل أفعال المعنى، فالبيان للمعنى مثل فعل "يعنى". والمعنى قصد فى فعل "قصد". والبيان احصاء واستقصاء ورؤية لجوانب الموضوع كلها فى الأفعال "احصى"، "استقصى". والفكر رؤية وملاحظة ومشاهدة فى الأفعال "لاحظ"، "رأى". ومهمة الشرح إزالة الشكوك والغموض فى الفهم والتفسير. لذلك تكثر أفعال الشك والظن والنقد. أما باقى الأفعال فتدخل على بداية الفكر مثل أفعال "بدأ"، "شرع"، أو أفعال الانتهاء لى النتائج مثل "انتهى"، "استنتج"، "أكمل" أو أفعال وصف مسار الفكر مثل "وصف"، "اعتبر"، "قسم"، "حصص"، "حاول"، "برهن"، "بحث"، "سلم"، "وضع"، "عرض"، "أشار"، .. الخ. ولا تذكر أفعال القول الا فيما ندر مثل "يقول"، وهى التى اخذت خطأ على انها تدخل على أن الشرح تبعية النص للشارح للنص المشروح^(١). ويعود ابن رشد على بدء، ويرجع الى الموضوع بعد الاستطراد. وتظهر التعبيرات الاسلامية فى الأسلوب العربى مثل "اللهم". ويتحدث عن الاجناس البلاغية كأسلوب فى التعبير^(٢).

ويشرح ابن رشد الجزء بالكل، ويحيل نص أرسطو الى مجمل كتاب النفس، ويشرح موضوعا فى مقالة بأحاطته إلى باقى المقالات. ويحيل الى باقى الكتب مثل السماء والعالم وما بعد الطبيعة وكتاب الحيوان والحسن والمصنوع مفسرا الجزء بالكل. فالشرح هو وضع للعمل داخل مجمل النسق^(٣).

٢- شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب. ليس الشرح فقط للوافد، أرسطو، جالينوس، ولكنه ايضا للموروث من أجل إحداث التراكم الفلسفى الداخلى للضرورى. فالوافد ما هو الا رافد للموروث، والموروث هو المكون الرئيسى للوعى الفلسفى التاريخى^(٤). والمجيب لاختيار عمل لابن سينا، وهو نموذج

(١) أفعال البيان والتوضيح (٩٠)، القصد (٦)، الظن والشك (٨)، النقد والتفنيد (٨)، الملاحظة والاحصاء (٧)، بدايات الفكر (١٠)، نهاية الفكر، منطق الاستدلال (٩)، أفعال القول (١٣).

(٢) السابق من ١٨٨/٢٣٠/٢٣٠٧/١٥١.

(٣) السابق من ٧٠/٢٣٥/٢٤٧/٢٤٥-٢٤٦/٢٨٨.

(٤) ابن رشد: شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب. تحقيق عمار الطالبي، جامعة قطر. ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م ويصلى للناسخ لابن رشد القلب "لقب الأجل الامجد". للقاضى الامام

الأوحد "أو يدعو له" أنام الله علاه ووصل نصاه" من ١-٢.

الفيلسوف المعادى للعقل والطبيعة باسم الاثراق والقيض. ولا يوجد فيلسوف يوجه اليه ابن رشد سهامه قدر الغزالي وابن سينا. ولكن لا يوجد انتقاد كبير لابن رشد لابن سينا الطبيب، وإن كثرت هذا الانتقاد لابن سينا الفيلسوف والشارح لأرسطو والصوفي. ويحدد ابن رشد الشرح كما طلب منه، أنه شرح للتفاظ من أجل بيان اغراضها دون تطويل أو إكثار. فهو شرح ملخص، يجمع بين الشرح والتلخيص للتعبير عن المعاني العلمية بالأقوال الموزونة أي قد العبارة على المعنى مما يتطلب حذف بعض الالفاظ وجذا لبعض المعاني وتوضيحها للأفهام. ويبدو أن ابن رشد كان لديه عدة نسخ من الأرجوزة يراجعها كلها، ويعرف للخلاف بينها^(١).

وقد عبر ابن سينا عن الطب شعرا اعتمادا على عقيدة العرب للشعرية. فالشعر أداة للعلم وليس مجرد نوع أدبي. فقد طغى الذوق العربي على العلم العربي في المراحل المتأخرة لمرعة حفظه واستتكره. وحوله ابن رشد إلى نثر علمي. ويوسع ابن رشد من شرحه حتى يخرج من إطار الطب بالمعنى الدقيق ليشمل الطب الجغرافي وعلم الفلك. فالطب ليس مجرد علم عملي للمداواة بل هو علم نظري للتشخيص. هو فلسفة طبيعية، جزء من الطبيعيات التي تشمل باقي العلوم الطبيعية.

وبتحليل أفعال القول تصدر صيغة "يقول" إشارة لابن سينا. فهي ليست عادة خاصة بأرسطو بل بكل النصوص المشروحة. ليس فيها تبعية لأحد. بل هو أسلوب قرأني. ولا يظهر "قال" إلا مرة واحدة مما يدل على أن ابن رشد يصف حقيقة أكثر مما يتحدث عن ماضي. ويتحدث في صيغة الفعل "يقول" وليس في صيغة "القول" الجاهز الذي لا شأن له بأفعال الشعور. ثم يأتي فعل "يريد" أي التوجه نحو المعنى والقصد الإدراكي. وتتوالى أفعال الإدراك، أفعال الشعور المعرفي مثل: ظن، تكلم، ذكر، دعا، يحتمل، يوحى، اشترط، وافق، في المضارع أكثر من الماضي لأنه يصف أفعال شعور علمي حاضر وليس علما لنقضي. ويطلب الإثبات على النقيض في صيغ الأفعال. وكلها تقريباً في ضمير الغائب، وألقاها في ضمير المتكلم، إشارة إلى ابن سينا وليس إحالة إلى أبي ابن رشد. وغالباً ما تكون أفعال القول في أول الفقرات ونادراً ما تكون في آخرها^(٢). أما الأسماء فإلها أقل من الأفعال ولكنها أيضاً تدل على تعامل ابن رشد مع الموضوعات الطبية مستقلة عن أفعال القول. ومعظمها أسماء إشارة أي إشارة إلى أشياء موجودة بالفعل.

(١) وفي بعض النسخ "السابق من ٢".

(٢) أفعال القول: يقول (٣٨٨)، قوله (٨)، قال (١). أفعال المعرفة: ذكر، فطن، تكلم (٢)، اشترط، يحتمل، يوحى، دعا (١)، فعل النفي: ما يجبل، ليس، است (١)، يلقى الأفعال: فعل، يريد (٧٧).

وكما يستعمل ابن رشد "قال"، "يقول" فإنه يستعمل أيضا "قلنا"، فميزا بين الأنا والآخر^(١). فإذا قال جالينوس بأن الحياة تبقى بالقوة الطبيعية فلإن ابن رشد يسميها القوة الغذائية. فالتمايز بين النصين ليس فقط بين الداخل والخارج بين الموروث والوفاة، دلالة على التمايز الحضاري، بل بين الماضي والحاضر في الداخل، دلالة على التقدم العلمي.

مهمة الشرح الإيضاح. لذلك يتكرر فعل "يعنى" أو الحرف "أي". والإيضاح هو إيجاد فكر متسق بين المقدمات والنتائج في منطق محكم للاستدلال^(٢). لذلك يصف ابن رشد مسار فكر ابن سينا، ويدخل في منطق استدلاله كما يدل على ذلك أفعال الشرط وجوابه، وحروف التوكيد، وأسماء الصلة^(٣). ويحول السابق إلى اللاحق ولللاحق إلى السابق في صيغ "فلنرجع إلى ما نحن بمبيله" بعد الاستطراد^(٤). ويبحث ابن رشد عن العلة والأسباب التي جعلت ابن سينا ينتهي إلى مثل ما انتهى إليه. فابن رشد يراجع أحكام ابن سينا على الموضوعات نفسها كما هو الحال في تحقيق المصاطع عند الإصويين^(٥). فلا يشرح الطبيب إلا الطبيب لأنه لا يشرح القول بل يرى الموضوع المشترك بين المشروع والشارح. وبعد أن يتحقق ابن رشد من عدة آراء ينتهي إلى "الحق في ذلك هو ما قلناه"^(٦). ويتخيل ابن رشد الاعتراض المسبق "فلن قال قائل"، ويرد عليه من أجل الحفاظ على الإتساق العقلي^(٧).

وقد استطاع ابن رشد إخضاع الأجزاء السبالية إلى أقسام فقسماها قسمين: الأول الطب النظري، ويشمل الفيزيولوجيا والمرض والدلائل. والثاني الطب العملي، ويشمل العلاج بالأدوية والجراحة. ويتفرع كل موضوع إلى مسائل متعددة^(٨). ويضع لكل مجموعة من الفقرات تدخل في موضوع فرعي عنوانا لا تسمح به صياغة الأجزاء، تحويلا لها من الشعر إلى النثر، ومن

(١) "نحن فقد قلنا إن" السابق ص ٥٠.

(٢) لفعل الإيضاح: يعنى (١٤)، أي (٤).

(٣) حروف الشرط: إذا كان (إن) (٧) وحروف التوكيد: لما له، وإن (٨)، لما (٤٦)، اسم الصلة (١).

(٤) شرح الأجزاء ص ١٢١/٢٨.

(٥) تذكر الفاظ السبب (٤)، صلة (١).

(٦) شرح الأجزاء ص ٥.

(٧) السابق ص ٨١.

(٨) السابق، مقدمة ص ٨-٩.

الصياغة الأدبية إلى الصياغة العلمية^(١). ويذكر ابن رشد بين الحين والآخر أقسام الموضوع من أجل احتوائه عقلا^(٢). ويقطع فقرات الأرجوزة. وتختلف المقاطع فيما بينها طولا وقصرا^(٣). تبدأ في الطب، وتنتهي بالصيدلة. فالطبيب علم نظري وعمل للتشخيص والعلاج.

ويركز ابن رشد على منهج الطب، البحث عن الأصول والكميات كما هو معروف من كتاب "الكليات" والتي لا تعرف إلا بالعقل والقياس، وفي نفس الوقت يبحث عن الجزئيات التي لا تعرف إلا بالتجربة. وهو المنهج الفقهي الذي يجمع بين الأصل والفرع على ما هو معروف في القياس الشرعي، بالإضافة إلى "شهادة الجميع" أي إجماع الأخبار وهو ما يعادل الإجماع، للمصدر الثلاث في علم الأصول. فلذا ما تعارضت الأدلة فإنه يكفى حل التعارض بشهادة الأطباء كما هو الحال في التعارض والتراجع في علم أصول الفقه. فإذا لم ينحل التعارض فليس على الطبيب إلا الاعتماد على رأيه الخاص، وهو ما يعادل الاجتهاد، الدليل الرابع من أدلة التفسير⁽¹⁾.

وأحياناً لا يصدق ابن رشد رواية عن جالينوس ولا أبقراط. وله وجه من القياس إن شهدت التجربة به. فالرواية لا تقبل إلا بعد أن يشبه العقل والحس بها كما هو الحال في شروط الخبر إمتوثر في علم مصطلح الحديث^(٤). ولا يكتفى بالاستشهاد بجالينوس بمصدر الدواب آخر الربيع وأول الصيف إلا لأن ذلك نافع بالتجربة^(٥). وللتغيرات على المريض تدرك بالحس وليس بقياساً. ويتحقق ابن رشد من كل رواية طبية. ويبدو أنه اقتصر على الرواية مثل تأويل جالينوس داء الثعلب على أنه للجذام دون أن يتحقق ابن رشد نفسه من ذلك بالتجربة^(٦).

ومن الولد يتصدر جالينوس على ابقراط مع أن جالينوس لم يذكر عدد ابن سينا الا مرة واحدة^(٨). وربما يكون الغرض من الاسهاب في ذكر مصادر

(١) أعطاهما ابن رشد ١٦٥ عنواناً فرعياً (٩٥ للجزء الأول ، ٧٠ للجزء الثاني).

(٢) شرح الأرجو: ص ٧.

(٣) الأرجوزة ١١٠: بيتا يقطعها ابن رشد الى مقاطع أطولها ١١ بيتا، وأصغر بيت واحد.

(٤) السابق، مقدمة، ص ٩-١٠.

(٥) السابق ص ١٢٥.

(٦) السابق ص ٢٠٧/٢٢٤.

(٧) السابق ص ١٨٣.

(۸) نکر جالینوس (۷۱)، ابقراط (۲۲)، ارسطاطاليس (۷)، افلاطون (۳)، ارسطو جتنايس،
 ديموقريطس، ارسطو (۱).

الوافد كثف مصادر ابن سينا التي اخفاها. وفي نفس الوقت يعتمد ابن رشد في نقده المحدود لابن سينا على جالينوس^(١). ويستشهد بجالينوس على صدق تحليلاته الخاصة إعتقادا على التراث العلمي مثل للحذر الذي اعترى العليل عند شرب الماء البارد. فابن رشد حلقة من تراث علمي طبي طويل، من القدماء الى المحدثين^(٢). بل ويدافع عن جالينوس ضد أي معترض يقول ان الأمراض البسيطة التي ذكرها جالينوس هي التي مع غير مادة وأنها تحدث عن الأسباب الخارجية^(٣). ويعترض على نسبة أقوال خاطئة لجالينوس مثل أن سبب شلطة العين كثرة الروح. ويعترض على بعض آرائه مثل أن النفس تستوحش بالخلط السوداوي كما يستوحش الإنسان من الظلام. ويصفه بأنه قول شعري وليس قولاً علمياً، وذلك أنه يلزمه أن يكون الدم الأبيض مضيئاً. كما زعم أنه لم ير بعض الأمراض في البلاد الحارة. كما يعترض على الإسكندر في قوله إن النار التي في الأسطوانات هي هذه النار المحسوسة^(٤).

ويقارن ابن رشد بين آراء جالينوس وأبقراط. ويعتمد عليهما في أن الأجسام تتكون من الأسطوانات الأربعة وكما بين جالينوس في كتاب "الأسطوانات". إذ يجتمع كلاهما على مذهب واحد. ويعتمد عليهما معاً في الغذاء وبعض الموضوعات الطبية التي يشارك فيها أيضاً أرسطو^(٥). ويرجع بعض آراء ابن سينا إلى مصادر اليونانية عند جالينوس وأبقراط. فقول ابن سينا إن الأبدان الحارة لا ينبغي أن تراضى قول أبقراط^(٦). ويعتمد على أبقراط وحده في قوله ضد شفاء الضد، وأن أبدان الأطفال تحتاج إلى وقود كثير، وأن البراز الأسود في أول المرض علامة رديئة. وقد وضع كتاباً في "تقدمة المعرفة" من أجل مساعدة الطبيب على التنبؤ بالأمراض من علاماتها الأولى^(٧). ويشارك أبقراط وجالينوس وأفلاطون في مذهب واحد، وهو جعل القوى الحساسة

(١) شرح الارجوزة ص ٨/٤ - ٨/١٠ - ١٦/١٧ - ٢٤/٢١ - ٢٤/٢٦ - ٢٩/٣٦ - ٣٨/١١٠ - ٢١٧/٢٣/٢٧

/٢٤٠/٢٤٢/٣٨ - ٢٣٧/٢٢٢/٢٢٩/٢٢٢ - ٢٢٢/٢١٨/٢١٢/١٨٤/١٨٢/١٥٠/٨٣/٦٧ - ٦٦/٤/٤٧

٢٦٢/٢٥٧/٢٥٢

(٢) السابق ص ٨١.

(٣) السابق ص ١٨٣.

(٤) السابق ص ١٤٢/٢٨١/١٤.

(٥) السابق ص ٨ - ١٠ - ٣٨/١٥٢/١٦٧/١٦٤/١٧٣/١٨١.

(٦) السابق ص ٢٠١.

(٧) السابق ص ٢٢/٦٥/١٣٢/١٤٧/٥٤.

والمحركة فى الدماغ على عكس المشائين الذين يجعلونها فى القلب^(١). ويستشهد بأفلاطون فى قصة القوى إلى حساسة ونباتية وحيوانية وأرسطو فى أن الحيوان كثير الجماع قليل العمر^(٢).

ويتكلم عن القدماء واضعا الأرجوزة فى تاريخ الطب مقارنا بين الأطباء المتقدمين والمتأخرين والأطباء المشائين وبين مذاهب الأطباء ومذهب الفيلسوف، ومراجعا كتب الطب، واضعا ذلك كله عند اليونانيين^(٣). فما يدل عليه الاسم فى لسان اليونانيين قد يدل فى لسان آخر على جهة التشبيه مثل البحران. ويتحدث عن عادة اليونانيين فى جزعهم من شربهم الماء البارد لمكان عادتهم وبلدهم. وقد لاحظ جالينوس توفى أحد المرضى من جراء ذلك^(٤).

والعجيب أن ابن رشد لا يحيل الى "كتاب القسائون" فى الطب لابن سينا، ولا يستعين به فى الشرح بالرغم من أنه يحيل الى مؤلفات جالينوس وأبقراط^(٥). ومع ذلك يتصدر الموروث حنين ابن اسحق وابن رضوان، ثم ابو العلا بن زهر والزهرائى والرازى وابن سينا^(٦).

وينقد ابن رشد ابن سينا دون أن يذكر اسمه الا فى المقدمة كصاحب الأرجوزة. ولكن فى ثنايا الشرح يعيب على ابن سينا أنه نقص ذكر أمزجة الأعضاء والعلامات الدالة عليها. ولم يذكر بعض الاخلاط المشهورة، وذكر أصنافا غير مشهورة. وأنكر عليه نسبة النحوس والسعود الى الكواكب ودلائها على سلامة النفوس أو هلاكها فى الأمراض. وهو ما يعارض العلم الطبيعى من أن أفعال الكواكب خير كلها، رأيا برأى. وكلاهما يقوم على الخلط بين العلم والأخلاق. ويتشكك فى بعض توصيات ابن سينا مثل أخذ راكب البحر الأغذية الرطبة للوقاية من الدوار لأنها وصية غير طبية. كما يعترض على ابن سينا فى

(١) السابق ص ٤٣/٤٧-١٢٠.

(٢) السابق ص ٥٤/٧٦.

(٣) القدماء (٣)، الأطباء المتأخرون، للفلاسفة المشائون، مذهب الأطباء، كتب الطب، مذهب الفيلسوف، اليونانيون (١).

(٤) السابق ص ١٥٦/١٩٥-١٩٦.

(٥) من مؤلفات جالينوس: كتاب الاسطصقات ص ١٠، كتاب المزاج ص ٢٢، كتاب القوى الطبيعية ص ٤. ومن مؤلفات أبقراط كتاب الفصول ص ١٠/١٨١ وتقدمة المعرفة ص ١٤٧، كتاب طبعة الانسان ص ١١، كتاب القياس ص ٣٨.

(٦) حنين، ابن رضوان (٢)، ابو العلا بن زهر، الزهرائى، الرازى (٢)، ابن سينا (١).

فصد ابن السنين والسبعين، ويشكك في علاج البحر بالفصد. ويعترض عليه لجعله البلغم سبباً في عسر الولادة. وربما يكون سبباً للإسقاط. ويعترض على دهن الجسم بالزيت ولشمع خوفاً من أثر الشمس. كما يعيب عليه عدم ذكره للحميات والأورام. لا يطي الشرح لأن مجرد بيان لفظي بل يتضمن النقد والتصحيح للأحكام^(١).

ويعتمد ابن رشد على الموروث الطبى لتأكيد قسمة الطب إلى نظري وعملي. ويستشهد بحنين وأبى للعلاء ابن زهر الذى رأى هذه القسمة عند جالينوس، فى حين رفضها على بن رضوان. ويعتمد ابن سينا على مذهب حنين. وهو مخالف لمذهب لمذهب جالينوس كما يذهب ابن رضوان. وأثنى الزهاوى على خبز الطابق وجعله مثل خبز التور. ويقارن من بين مذهب أطباء العراق الذى يؤثر مياه الأنهار على مياه العيون ومذهب إبقراط وجالينوس الذى يفضل مياه العيون. وإذا قال جالينوس أنه يدرك المكونات، الداخلة والخارجة فإن الرازى ينكر أن يدرك السكون الداخلة. كما شك الرازى على قول جالينوس بإمكانية معالجة صاحب المزاج الخارج عن الاعتدال عن طريق الشبيه^(٢).

وتظهر البيئة العربية الإسلامية فى الجغرافيا الطبية فى الحديث عن الأقاليم المعتدلة اعتماداً على جالينوس الذى يقول على أهل الإسكندرية أنه لا يوجد فيهم مزاج معتدل. ويوافقه ابن رشد على ذلك لأن بلاد العراق تقرب من الصحراء ومتاخمة لها، وتجاور بلاد العرب، وبلاد العرب حارة. ويتحدث ابن رشد عن "بلادنا" و "عندهم بالعراق" و "هذه البلاد". فهو يشرح فى سياق جغرافى، ووضع اجتماعى، "على ما جرت به عادة أهل زماننا"، "وطريقة ممارسة المعالجين والمجبرون من أهل زماننا". ولا يستعمل الدهليس "أهل بلادنا" وهى جزيرة الأندلس "إذا كانت بلاد منها فى الأقليم الخامس وبلاد المسلمين"^(٣).

ومن التراث الدينى المباشر تظهر آية قرآنية واحدة إشارة إلى الأسطوانات الأربعة لخلق الإنسان من صلصال كالفخار^(٤). كما ينقد ابن رشد كثيراً من الجهال المتكلمين عن عجز الطبيعيين عن معرفة سبب الخواص، ويعطى بهم الأشاعرة. وفى نفس الوقت ينقد ابن رشد رأى جالينوس المادى فى فهم الطبيعة أو بتأثير الكواكب. ويضيف أنها بتسخير من بارئها سبحانه. فهو مع الأشاعرة معتزلى ومع جالينوس أشعري.

(١) السابق، المقدمة ص ٢٤-٢٦.

(٢) السابق ص ١٩٠/١٠٩/٦٨/٦٦/٤٠/٥.

(٣) السابق ص ١٩١/٢٨٣/٢١٢/١٩٥/٣٤.

ويبين ابن رشد شارحاً ابن سينا مخاطراً شرب النبيذ بعيداً عن الحكم
الفقهى، اعتماداً على حكم الأطباء وصلياًهم فى عدم شرب الكثير ، يوماً بعد
يوم، وبخاصة للمحرورين كما يقول ديسقوريدس، يوماً شرباً محزوماً، ويوماً
ماء قراحاً. والشرب ضار على العموم، يقرع العصب، ويكره على الطعام.
والنبيذ مضر بخلطه بالسكر. أباحه للراى مرة فى الشهر وهو خطأ. فالشرب
كما يقول جالينوس من الوهم الاتشاء للحرارة الغريزية، كالزيت من المصباح،
الكثير منه يطفؤه، مفيد للحرارة الغريزية ومضر بالحرارة النفسية الحسية أى
بالدماغ والعصب. وكان القدماء يحذرون الشباب منه ويسمحون به للشيوخ^(١).
ويبدأ الكتاب بالبسملة والصلاة على محمد النبى وآله وسلم^(٢). وتتجاوز الحملة
الى الأشعرية الدفينة المخففة بالاعتزال. فالله هو الشافى من الأنواء المعضلة
والأستقام بما ركب فى البشر من القوى الحافظة للصحة والمبرئة من الآلام. فالله
يفعل من خلال الطبيعة وطبقاً لقوانينها وليس ضدّها. وهو الذى فهم صناعة
الطب وحيلة البرء ذوى الألباب والأنعام^(٣).

والمعجب أن يدعو ابن رشد وهو المسمى للظاهرى السلفى للإمام المعصوم
والمهدي المعلوم الذى أمره بشرح الأرجوزة. فلا فرق بين الدعاء لله والدعاء
للملطان وفى الخاتمة يعلن عن نهاية شرجه لتنفيذ لأمر المطاع ويدعو للملطان
بدوام العمر والتأييد. وينتهى الدعاء بالصلاة والسلام على الرسول^(٤).

(١) السابق ص ١٦٦/٢٧/٩-١٩٨.

(٢) السابق ص ١.

(٣) وهنا اتقنى القول فى شرح هذه الأرجوزة طى حسب ما نفذ به الأمر المطاع لادم الله تعالى
تأييده. وهو عرض أن كان به انتفاع ووقع المقصود فيسببهم وبارشادهم ثم. وهو موسوم باسمهم،
ومسود إليهم، وهم المأجورون فيه والمشكورون عليه. زادهم الله رغبة فى العلم والحرص على
الحق ومحة فى أهل وبلوغهم الأمل فى الدنيا والآخرة بفضلهم ورحمته. السابق ص ٢٨٥.

(٤) ولرضا عن الإمام المعصوم، المهدي المعلوم، محبى الدين، ومجدد رسول الإسلام وعن صلحيه
وخليفته أمير المؤمنين، مشى أمره الى غاية الكمال والتمتع، والدعاء، والدعاء إلى سيدنا أمير
المؤمنين بن أمير المؤمنين بالتصير المستصحب على الإصمبال والدولي فبذته تكثرت بالمجلس
المالى، مجلس السيد الأجل المعظم الموقر أبى الربيع بن السيد الأجل، الأعلى الأسمى أبى محمد
بن سيدنا الإمام الخليفة الأعظم أمير المؤمنين أيدهم الله ونصرهم. . . فأمروا أدام الله تليديهم لما
جبلوا عنه من الرغبة فى العلم وخصوا به من إيثار الناس بالخير أن تشرح لفظهم . . . فيودر
إلى إبتكال رأيهم المالى . . . والله يتسم من ذلك مقصدهم الشريف، وغرضهم القائل للربيع،
ويوفق لكل لما يجب من طاعتهم وخمتهم ويقع بوقتهم بغرضهم ورحمته" السابق ص ٢٠.

ثامنا: تفسير ابن البيطار وشرح ابن النفيس

١ - تفسير كتاب ديسقوريدس لابن البيطار (٦٤٦هـ). لم يقتصر الشرح فقط على كتب القلمفة لأرسطو وأفلاطون والطب، جالينوس وأبقراط بل تعدى أيضا إلى كتاب ديسقوريدس. ولم يتوقف الشرح حتى ابن رشد بل استمر بعده في القرن السابع عند ابن البيطار في تفسير كتاب ديسقوريدس في الأدوية المفردة^(١). فالطب ثقافة عامة للمتشوقين وعلم خاص للأطباء والشجارين والمتطببين. الكتاب في الصيدلة وليس في الطب مما يدل على تداخل الصيدلة والطب. ومبب للشرح صعوبة الكتاب، وفك المصطلحات، وإيجاد مرادفها بالعربية والبربرية واللاتينية، واستعجام الفاظ ديسقوريدس حتى عند المتعلمين المتخصصين، وتقريب النص إلى العوام في ترجمته عن طريق إعادة كتابته بأسلوب عربي تهيئ للأدوية على الطبيب^(٢). هذا بالإضافة إلى بيان استعمالها في شتى العصور القديمة والحديثة وفي شتى الأمكنة، الاندلس وأفريقيا ومصر والشام وفارس، في المشرق والمغرب. وقد تم الشرح اعتمادا على كتب القدماء ومشاهدة المحدثين، والإعتراف بالأسماء غير المعروفة بنواضع للعلماء. والقبه المؤلف الحكيم الفاضل العالم الملقب (نسبة إلى مدينة ملقا)، وهو لا يدخل في المصطلح الفلسفي لأنه مجرد أسماء أدوية وليس مصطلحا. العلم لغة اصطلاحية. وتشير الأسماء إلى الأشياء أكثر مما تحيل إلى المعاني، من اللغة إلى الشيء مثل تحقيق المناط عند الاصوليين. التقصد هو الإشارة إلى الشيء ابتداء من اللغة. كما تحكم الأسماء المشتركة كما هو الحال في مباحث الألفاظ عند الإصوليين. للمطلى هو المعلوم وغير المطلى هو المجهول. والتحقق من الصدق عن طريق التجربة، الرؤية بالعين. والتنبيه على الغلط وتصحيحه يبين أن الشرح ليس مجرد نقل أو ترجمة. كل الأسماء عربية. تتوجه إلى الشيء ذاته كنوع من التوكيد المعنى. وترقم المصطلحات طبقا لأسماء عناوين الأدوية وليس طبقا للحروف الأبجدية والا كان قاموسا اصطلاحيا^(٣).

ومن المؤلف يتصدر جالينوس، ثم ديسقوريدس، مما يدل على حضور جالينوس وسيطرته على النص المشروح، ثم اصططن ثم جنتورس الحكيم أي

(١) ابن البيطار: تفسير كتاب ديسقوريدس في الأدوية المفردة تحقيق إبراهيم بن مراد، بيت الحكمة، المؤسسة الوطنية، قرطاج، ١٩٩٠. أوله طبعة معلقة في دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٩.

(٢) السابق ص ١٠٩/١٨٧.

(٣) السابق ص ١٣٦/١٥٩/١٨٢/١٢٩/٢٣٣/١٨٦/٢٥٢/٢٥٥/٢٥٩/٢٦١/٢٥٤/٢٥٩/٢٧٢/٢١٦/٢٣٦/٢٧٤.

الإعتماد على المصدر الداخلى. وتظهر كصفات اللاتينية العامية ثم اليونانية ثم الرومية ثم الميريانية ثم لغة أهل ما يرقا. وواضح انحدار اللاتينية من الفصحى إلى العامية، وإستمرار السريانية حتى هذا العصر المتأخر، وبداية الإحساس باللغة الإفرنجية التى تطورت عن العامية اللاتينية. كما يتبادل اللفظان الروم واليونان على شىء واحد^(١).

ومن الموروث يتصدر ابن ججل (ابن حسان)، ثم ابن الواقد، ثم أبو حنيفة مما يدل على ادخال للصيغة داخل الثقافة العامة، ثم حنين بن اسحق وسليمان بن حسان وابن جزلة وابن سينا وابن الجزار وأبو عبيد الله الصقلى والبكرى والشاعر ذو الرمة. ومن البلاد تنصدر الاندلس ثم أهل المغرب ثم عربى والعربية ثم أهل مصر وأطباؤها وديارها ثم البربرية ثم فارسية ثم لغة أهل الشام وبلاد الروم ثم بلاد المشرق^(٢). وتتخصص المناطق أكثر فى الاسكندرية ودمشق ثم فى طرابلس المغرب والعراق ولبنان والارمنى والحبشى.. الخ. هناك احساس بالتطور فى أجيال الاطباء.

وتتعلق العبارات الايمانية بطلم للصيغة. فالله هو الذى تدارك الخلق بنعمته، المانع عوادي الأ مقام برحمته، والنازل لأدواء اللوع الانسانى من الطاقة شفاء، وجعل لقوام الأبدان من الجنس النباتى غذاء وطيباً ودواء. وهناك شجرة ابراهيم وشجرة مريم. والله هو المعين والموفق للصواب. كل شىء عبيد له. وهو أعلم بالصواب.

٢ - شرح فصول أبقراط لابن النفيس (٦٨٧هـ). وقد استمرت للشروح كنوع أدبى حتى القرن السابع مثل "شرح فصول أبقراط" لابن

(١) جالينوس (٣٥٨/٣٣٢)، دياسقوريدس (٤٧/٢٦)، اصطفن (٢)، جتورش (١)، اللاتينى للمامى (٥٨)، اليونانية (٣٢)، الرومية (١٠)، للسريانية (٩)، هرمس (٤)، لغة أهل مايراء، الصقلية، أهل انطاكية، الارغيتيون (١).

(٢) ابن ججل (٢٢/١٨)، ابن الواقد (٦)، أبو حنيفة (٤)، سليمان بن حسان، حنين بن اسحق (٣)، ابن جزلة، ابن سينا، ابن الجزار، أبو عبيد الله الصقلى، البكرى، ذو الرمة، ابراهيم، داود (١) الامكن: الاندلس (٦٨)، أهل المغرب (٣٢)، عربى وعربية (٢٧)، أهل مصر وأطباؤها وديارها (٢٤)، البربرية (٢٠)، فارس وفارسية (١٣)، الأريقية (٩)، لغة أهل الشام، بلاد الروم (٤)، بلاد الشرق (٣)، الاسكندرية، دمشق (٢)، طرابلس المغرب، العراق، لبنان، ارض الحبش، سوريا (١)، ميته، الزقاق، بحر الروم، ساحل غزة، المغرب الأقصى، بلاد قسرين ... الخ (١).

النفي^(١). وله ألقاب عدة. فهو الشيخ الإمام الفاضل، الكامل، العلامة، الرئيس، جامع أشتات العلوم ومعدن فرائد المنثور والمنظوم^(٢). ويأخذ أحيانا بأبقرراط لقب الإمام. ويستعمل ابن النفيس طريقة الشرح مثل ابن رشد في التفسير، فصل النص المشروح عن النص الشارح. قطع النص المشروح إلى مئات الفقرات تطول أو تقصر. وهي في الغالب أقصر من النص الشارح^(٣). ويبدأ النص المشروح كالعادة بعبارة "قال أبقرراط". ثم يتم إسترجاع بعض عبارة النص المشروح داخل النص الشارح للاستشهاد به وللتعليق عليه داخل الشرح أو مستقلا عنه ومعربا بصيغ أفعال القول وهي في الغالب "قوله" أو "قال". ويظهر التقابل بين "قال" و"تقول"، "قلنا"، بين الغالب والمتكلم ليس فقط تقابل المشروح والشارح بل تقابل الآخر والأول، الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية. بل ويشرح ابن النفيس قوله للخاص "قولنا" كما يشرح قول أرسطو^(٤).

والكتاب مقسم إلى سبعة مقالات من وضع الشراح اليونان وليس من وضع أبقرراط. وحافظ ابن النفيس على للقصة بالرغم من اعلانه أنه لن يلتزم بذلك^(٥). يعتمد على أكثر من نسخة ويعني ترجمة مما يدل على رغبته في معرفة موضوع النص وليس للنص^(٦).

والغاية من الشرح هو أن ابن النفيس قد شرح من قبل هذا الكتاب عدة مرات. كل شرح له غرضه الخاص. وهذه المرة يتبع ما رآه "لائقا بالمشروح وراعا في التصنيف". كل الشروح تقوم على نصرة الحق وإعلان مناره، وإزالة الباطل وطمس آثاره. فهو شارح مراجعة لا يقوم به إلا طبيب لطبيب، يعرف العلم وموضوع النص حتى يكون شرحه إعادة دراسة للموضوع وتحقق من صدق النص للمشروح^(٧). ويكاد يخلو من النقد. وإذا كان للمسلمون قد فضلوا طب جالينوس على طب أبقرراط إلا أن ابن النفيس لا يفضل أحدهما على الآخر

(١) ابن النفيس: شرح فصول أبقرراط دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، د. ماهر عبد القادر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٩٠.

(٢) السابق ص ٢١٧/٩٣.

(٣) تم تطعيم النص إلى ٣٨٠ ققرة.

(٤) شرح ابن النفيس ص ١١٧/١٣٠/١٦٥/١٩٤/٢٢١/٢٤٢/٢٧٠-٢٧٣/٣١٠/٣٨٣.

(٥) شرح ابن النفيس ص ١٦٠.

(٦) السابق ص ٢٣٢.

(٧) السابق ص ١٩٤.

بالرغم من شرحه لبقراط اعتمادا على جالينوس. ويحرص على ذكر تعدد الآراء كلها دون تحزب أو تعصب أو قطع. ويورد كل الاحتمالات^(١). ويذكر ابن النفيس ما ذكر لبقراط وما لم يذكر أي أنه يكمل نقصه حتى يظهر العلم الكامل^(٢).

ويعتمد ابن النفيس على الاستقراء إذا ما نقص البرهان^(٣). والبرهان فيلس^(٤). لذلك تكثر الفاظ البيان مع افعال الإرادة^(٥). فالفعل المعرفي فعل قصدي ارادي. وقد يكون البيان باضافة لفظ معناه.

ويصف ابن النفيس مسار فكر لبقراط، مقدماته ونتائجه ومنطق استدلاله وغايته^(٦). يربط أجزاء الفصول بعضها ببعض، ويحدد علاقاتها الداخلية. ويتلمس الاسباب. لذلك تكثر تعبيرات "ذلك"^(٧). فيكمل التعليل الناقص. ويقدم قبل الشرح مقدمات أو مبادئ يقيم عليها نمقا طبييا عقليا يستند اليه الشرح. ويقوم بالبعد والاحصاء حتى يحكم القسمة، ويبين أجزاء الموضوع وجوانبه المختلفة. فالشرح تحويل للنص إلى بنية عقلية هي نفسها بنية الموضوع^(٨). والفكر اقتضاء له أسسه المعيارية. لذلك تبدأ العبارة الشارحة كثيرا بتعبير "ينبغي أن"^(٩). وينبه على التكرار مما يدل على رغبة في التركيز وجعل الكلام على مقتضى المقال^(١٠). ويحيل إلى باقي كتبه. فالشرح جزء من كل. فلتتم الاحالة الى كتاب "المباحث القانونية" وإلى كتاب "الاهوية والمياه".

ومن الواقد بطبيعة الحال يتصدر لبقراط في أول كل فقرة مشروحة. كما يتكرر الاسم داخل النص الشارح^(١١). أما جالينوس فيتم الاستشهاد به في الشرح

(١) السابق ص ١٥٠.

(٢) السابق ص ٢٢٠.

(٣) السابق ص ٢٤٨/١٨٠/٩٧/٩٥.

(٤) السابق ص ١٢٣.

(٥) السابق ص ١٢١/٩٧/٢٧٥/٢٨٨/٣٠٩/٣٢٢/٣٨٦/٤٢١/٤٢٦/٤٥١/٤٣٢/٤٦٤/٤٧٩-٤٨٠/٤٨٣/٤٨٦/٤٩١/٥٠٠.

(٦) السابق ص ١٠١/١٠٧/١٣٤/١٢٧/١٤٦/١٥٥-١٥٤/١٨٨/٢٨٢/٣٣٣/٣٧٦.

(٧) السابق ص ١٢٣/٤٣/١٦٨/١٩٥/١٩٧-١٩٨/٢٠٤/٢٣٥/٢٩١/٣٥٣/٣٥٩/٣٨٢/٣٩٢/٣٩٥/٤١٧.

(٨) السابق ص ٤٣١-٤٤٦/٤٤٨/٤٥١/٤٦١/٤٦٨/٤٧٦-٤٧٧/٥٠٨.

(٩) السابق ص ١١٣/١٢٢/١٣٨/١٤٠/١٤٩/١٦٤-٣٦٤.

(١٠) السابق ص ١١٧.

(١١) السابق ص ١٤٢.

(١١) ذكر اسم لبقراط ٣٨٠ مرة في أول كل فقرة بالاضافة الى ٣٧ مرة داخل النص الشارح.

ونكر جالينوس (٧)، اليونانيون (١).

على صدق قول ابقراط ولو كان من ظاهر قوله، كما يستشهد به عن يقين، وإذا اختلف الاولون في موضوع مثل حرارتى الصبى والشباب أيهما أشد فالحق ما قاله جالينوس، وهو ان الحرارة فيهما واحدة. وجالينوس له رأي مع غيره. وقد يخالف رأى ابقراط. وقد يبدأ ابن النفيس للشرح بقال جالينوس جاعلا أياه متحدثا بلسانه. ويجوز فهم جالينوس لشيء ما مع جواز فهم آخر. فاعتماده على جالينوس دون تعصب لو تحصيل^(١).

ويقل الموروث للغاية بالرغم من هذا الوقت للمتأخر، القرن السابع، وهناك التراث الطبى الموروث. ولكن يمكن تلمس الموروث على نحو غير مباشر فى التعريف اللغوى لمصطلحات الطب مثل التفسير فى اللغة الذى يعنى التعرف ويقصد بها اللغة العربية^(٢). ويبدو للتوجه الدينى فى العبارات الشائعة الموروثة من الأشعرية الشعبية مثل "والله أعلم" وتظهر البعثة فى البدوية والدعوة بالتوافق فى أول فقرة^(٣).

(١) السابق من ٩٦-٩٧/١٢٧/١٩٣/٢١٤/٢٩٥.

(٢) السابق من ١٠٧.

(٣) السابق من ٩٤-٩٣/١٤٤/١١٩.

الفصل الثاني

التلخيص

أولاً: الشرح والتلخيص^(١)

١- المترجمون ملخصون. أ - وقد ضم حنين بن إسحق الشرح والتلخيص معاً لجوامع الاسكندرانيين ومنها كتاب جالينوس في فرق الطب^(٢). وهو إلى التلخيص أقرب نظراً لصغره مازال يذكر أعلامه، ما يقرب من العشرين، على الاتساع وليس في العمق، مقسماً إياها مثل جالينوس إلى أصحاب التجربة، وأصحاب القياس، وأصحاب الحيل^(٣). ومن ثم فهو أقرب إلى الطب المنهجي

(١) كتبت فصول "تلخيص" و"الجوامع" و"المرض الجزئي والمرض الكلي" للمرة الثانية بعد أن فقدت المصاحفة الثلاثة الأخيرة للفصلين الأولين، والمصاحفة الثانية للفصل الثالث بسرقة حقيفة يدى في محطة جنيف للقطار قادما من باريس يوم ١٧ أغسطس ١٩٩٨ بعد حضور مؤتمر الجمعية الاسكندنافية لدراسات الشرق الأوسط عن "الشرق الأوسط في عصر العولمة" والقاء المحاضرة الافتتاحية عن "الشرق الأوسط في عالم من ٣"، في أوسلو ومتوجها إلى باريس لحضور مؤتمر "الفلسفة يلتقون ١٩٩٨" والقاء بحث عن "حوار الحضارات" في جنيف. فقد كنت أكتب الفصول أثناء أسفاري الكثيرة. ولم تنجح محاولات العثور عليها من بحث في مكاتب الأشياء المفقودة في محطة القطر وفي المدينة وفي ليون بعد تغيير القطار، وبعد نداء في الإذاعة موبيا بضمير المسارق العلمي بأن يرجع الأوراق ويأخذ ما سواها من نقود وكاميرا وراديو، ودوران على جميع مقالب "الزبالة" حول محطة للقطار. وعدت إليها بعد شهر لأسأل من جديد دون جدوى. فعدت للعزم بطريقة ليننيز، التخلي عن الإرادة المريدة إلى الإرادة المرادة لمحاولة كتابة الفصلين الأولين بعد أن كتبت في بريمين منذ عام في أبريل - مايو ١٩٩٨، والمصاحفة الثانية للفصل الثالث الذي كتب قبل ذلك بعامين في القاهرة بعد أن ظهرت الفصول في وعي من جديد، مدركا سطحية ما ضاع وعمق الموجود الجديد ربما تعويضا وعزاء، وربما حقيقة ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾.

(٢) تم كتاب جوامع الاسكندرانيين لكتاب جالينوس في فرق الطب على الشرح والتلخيص، ترجمة حنين بن إسحق، جالينوس، جوامع الاسكندرانيين، مخطوط بجامعة القاهرة، رقم ١٩١٠٦ص ٣٥/٤٧.

(٣) أصحاب التجربة (٥): أفرودن القراخطيني، فلقيوس القوقلي، سارليون الاسكندراني، سخطوس، أبولونيوس. أصحاب القياس (٦): ليكرات، ديوقليس، فريساغورس، فولوطيمس، أرستارخس، اسقليدس. وأصحاب الحيل: ناميس الاديغسي، ثاسلس (باسلس)، ميبانيس، منيسانس، سورس، لفرقليس، افلاطون، المسارق من ٤-٢٦/٣٥-٢٨.

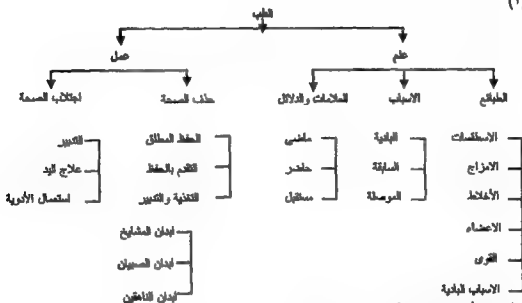
أومنهج الطب منه إلى موضوع الطب وللمدارس الطبية مثل الفرق الكلامية في بنية عقلية واحدة وفي حوار معها.

ويقوم هذا النوع الأبي الذي يجمع بين الشرح والتلخيص على القسمة، قسمة الطب إلى علم وعمل، وقسمة العلم إلى الطبائع، والأسباب، والعلامات والدلائل، ثم قسمة العمل إلى حفظ الصحة وإجتلاب الصحة^(١). فالقسمة أفضل وسيلة جامعة للشرح والتلخيص في آن واحد. وهي قسمة عقلية تضم الموضوع كله، وبالتالي تجمع بين العقل والطبيعة وهما دعائمنا الوحى.

ولا ضير في هذا النوع الأبي أن يتحدث جالينوس عن نفسه بعد أن تقمص الملخص الشارح شخصيته. ويوضع لفظ شرح أمام كل باب من الأبواب العشرة. ولا تنقيب للشعوب، فالطب مرتبط بالجغرافيا. فيضرب المثل بالمناطق شديدة البرد مثل بلاد الصقالبة أو شديدة الحر مثل بلاد الحبشة.

وقد زاد عليه الناسخ ثلاثة أبيات من أقوال الشيخ الرئيس ابن سينا في فاتحته^(٢). وقد يذكر هامش سلقط اما من الشارح الملخص أو من الناسخ^(٣).

(١)



(٢) هي الأبيات الثلاثة الأهم:

- جميع الطب في البيتين درج .: وحصن القول في كسر الكلام
تقلل ان أكلت ويعد كل .: تجنب فالشفاء في الاتهضام
وليس على النفوس أشد حالا .: من انخال الطعام على الطعام

المسابق ص ٢

(٣) المسابق ص ١٦٠.

وقد يكون الشرط منفيًا مثل "إن لم يكن" إذا لم يقدر^(١). ثم يأتي الإقرار والخاتمة "وما كان ذلك كذلك". ويبحث الشارح عن الأسباب دون الاكتفاء بالوصف أى أنه يتجه إلى التعليل، انتقالًا من الخارج إلى الداخل كما هو الحال فى التعليل الأصولى. لذلك تظهر الفاظ السبب والأسباب^(٢). ويترك الظاهر ويذهب إلى الباطن^(٣). وأخيرًا يتوجه الشارح نحو الغاية والقصود والغرض. فالفكر ما يريد اثباته وما سواه مقدمات له. والتفسير بالعلّة الغائية أقرب أنواع التفسيرات لأن الغاية هى التى تحدد مسار الفكر^(٤). وبعد للفكر الوصفى والتعليلى يأتي الفكر المعيارى الذى يضع ما ينبغي أن يكون إيجاباً "وينبغي أن" "ويجب أن" أو سلبيًا "ليس ينبغي" و "لا ينبغي"^(٥).

وبالرغم من وضوح الفكر والعبارة القصيرة المركزة وسلامة الأسلوب بالرغم من تطور اللغة حتى الآن إلا أن الشارح يقوم بضرب الأمثال لمزيد من الألفاظ والتوضيح والبيان^(٦). ومن أجل الاحتواء يقوم الشارح على القسمة والعدد والأحصاء من أجل إحتواء الموضوع أولاً، فقسمة العقل هى مراتب الوجود نظراً لتمثال العقل والطبيعة المكونين الرئيسيين للوحى^(٧). كما لا يبعد النص المشروع عن تصور العالم للنص للشارح. فالشرف فى الطبيعة، والكمال فى الوجود. والطبيب خادم الطبيعة. والطب فلسفة نظراً وليس مجرد ممارسات عملية. ولا يظهر الموروث صراحة فلا حاجة لذلك طالما أن العقل قادر على احتواء النص. وإذا كان النص المشروع إرشادياً تعليمياً فإن النص للشارح يزيد

٥١٣/٤٤٠-٤٤٣/٤٤٦/٤٥٤/٤٦٥/٤٦٩-٤٧٠/٤٧٣/٤٧٧/٤٧٨/٤٩٠/٤٩٧/٥٠٤/٥٠٨-٥٠٩

٥١٣ حتى كن من ١١٨ فن قل من ٢٠٧.

(١) السابق، إن لم يكن من ١٩٦ / ٢٢٢، لذا لم يقدر من ١٩٦.

(٢) السابق والسبب من ١١٤ / ١٣٠-١٣٤ / ١٣٥-١٣٨ / ٢٦١ / ٣٠٨ / ٣١٠ / ٣١٤ / ٤٦٧ / ٤٧٥. الأسبب من ٢٦

٤٦-٤٨ / ٥٥ / ٥٦ / ٦٦-٦٧ / ٢٣٥.

(٣) السابق من ٦٦.

(٤) السابق، الغرض من ٥١٠-٥١١ / ٥١٥. القصد من ٣٤٠.

(٥) السابق، وينبغي أن من ١٧٣ / ١٧٥-١٦٩-١٨٩-٢٠٠-٢٠١ / ٢٠٥ / ٢١٣ / ٢١٦ / ٢٢١ / ١٧٩ / ١٨٥

١٩٩ / ١٩٠ / ١١٠ / ٢٦٣ / ٢٦٦ / ٢٦٨-٢٦٩ / ٢٨٥ / ٣١١ / ٣٢٥ / ٣٢٨ / ٣٢٣ / ٣٢٤ / ٣٢٧ / ٣٨٧

٣١١ / ٤١١ / ٤١٨ / ٤٥٣ / ٤٥٩ / ٤٨٢. يجب من ٤١٦ / ٤٢٣ / ٤٣٤ / ٤٨٦ / ٢٧٠-١٠ / ٢٧٠ ليس ينبغي

من ٢٣٠ لا ينبغي من ٣٦٩.

(٦) مثال ذلك، السابق من ١ / ٢٣ / ٣٠٠ / ٣٨٨. وأنا أمثل لذلك بمثال نفهمه من ١٥.

(٧) السابق من ٨٠ / ٦٥.

من ذلك ويتوجه الى مخاطبة القارئ، أسوة بأسلوب التأليف العربي^(١). وبالرغم من أن الشرح والتلخيص تجاوز المصافة بين القارئ والمقروء إلا أن التمايز مازال قائما بين الشارح العربي والنص اليوناني. فالشرح مازال يذكر اللغة اليونانية، ويركز على التمايز اللغوي، ويحيل الى الآخر، قدماء اليونانيين. كما أن النص المشروح يكشف عن حضور الشرق والغرب داخل اليونان^(٢). ولا يظهر نقل الوافد على الموروث لأنها رسالة علمية دقيقة صرفه، ومناطق التشويق فيها غائبة تماما أي مستوى الاهليات، باستثناء اللبذليات بالبسملة بل ودون نهليات^(٣).

جـ - وهناك "مختصر لكتاب الاخلاق لجالينوس" ربما من وضع أبي عثمان سعيد بن يعقوب النمشي كما أخبر بذلك ابن أبي أصيبعة^(٤). أبقى على فلاسفة اليونان أفلاطون وهرمس ثم أبقراط ثم مقراط وأرسطو وسولون. كما أبقى على أسماء الفرق مثل الفلاسفة والقدماء. وتظهر اللغة اللبذلية احساسا باللغة المترجم منها، وكعادة التلخيص في التركيز على المعاني دون اللفاظ، وعلى استدلال الفكر دون العبارات. ويظهر مسار فكير جالينوس، بداية ونهاية، مقدمات ونتائج. والأسلوب أبهى طبعي كأنه تأليف وليس تلخيصا، اعادة كتابة النص وكأنه تابع من الحضارة. وهي أخلاق طبية بيولوجية تعتمد على العضو الحي. ولا تخرج النتائج عن الفكر العقلاني الاسلامي العام الذي يقوم على الثنائية الخلقية الناتجة عن الثنائية الدينية وعلى استحقاق الذم والمدح كما هو الحال عند المعتزلة في قانون الاستحقاق، وإن العولم لشد طاعة للاغنياء منهم إلى الفقراء.

ويغيب الموروث كلية من التلخيص. فمازال التلخيص يتم للوافد دون نقله على الموروث كما هو الحال في المراحل التالية كالعرض والتأليف والتراكم. ومع ذلك تظهر بعض التعبيرات الدينية مثل ان محبة للجميل من محبة الله تشبيقا في آية ﴿إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ﴾، والكرامة أعظم مرتبة من الاقتداء باله حسب الامكان البشري، ومعرفة الانسان بالاشياء الانسانية والالهية. ويستعمل الإيقاع والنظم في تسميح الله. والفيلسوف هو العالم بالحكمة أي بالامور الالهية،

(١) السابق ص ٥١.

(٢) السابق، ليونانية ص ٢٩٧، التمايز اللغوي ص ٣٤٧، كداء اليونانيين ص ٣٣٠/٣٣٩، صورة الشرق والغرب داخل اليونان ص ٢٦.

(٣) السابق ص ٦٦.

(٤) كتآب الاخلاق لجالينوس، صححه ونشره بسول كراوس، توطئة ص ٢٣.

وهي الحركات السماوية والأفعال الطبيعية للكلية والحيوانية والنباتية. والحكمة
النامية لله تعالى وحده، فهو الحكيم المطلق. فإثبات الحكمة والميل إليها أمر لله
جليل القدر. ومحبة الخير تشبه بالله لأن الله محب للخير، ومحبة الله محبة أفاضل
الابرار. والله يتعالى عن الاحسان^(١).

كما يظهر لفظ الملائكة عدة مرات. فعلى الانسان ان يختار إما أن يكون
قبيحا كالخنزير أو حسنا كالملاك. والملائكة لا تتغذى ولا تتناسل على عكس أبدان
الحيوان التي تتغير وتفسد لما ركب الله فيها من شهوة للطعام والتناسل. ومن
صاروا كالملائكة يحق لهم تسميتهم بالمثاليين. وكما يميل الانسان إلى اللذة يميل
أيضا إلى قوة كائني في الملائكة. وبعد الموت يصير الانسان كالملائكة، ويكون
بعقله مثلهم وشبيها بمسيرتهم. وقد أعلن البارئ الانسان على النفس الشهوية بالنفس
الغضبية وأعله على كليهما بالنفس الناطقة. ووضح اعتماد تخليص جالينوس على
الفلاطون، وقوى النفس الثلاث. والنفس التي يقتدى بها الانسان هي النفس الناطقة.
ومع ذلك ففي الانسان فضائل ليست في الملاك لانها لا تثيق به مثل الغذاء
والتناسل^(٢). وكما يبدأ التخليص بالبسملة ينتهي بالحمدلات^(٣).

ويقوم بالمختصر مجهول. فالهم العمل وليس الشخص. وهو مختصر
للمقالات الاربعة. لاضير أن يبدأ بفعل القول "قال" مع أنه ليس لقباسا حرفيا بل هو
تخليص للمعنى مما يدل على أن الخاتمة من المختصر هو التتصاص المعاني وليس
شرح الالفاظ^(٤). ولا يعطى المختصر اسقاط اسماء الاعلام كلها فهذا أقرب إلى الجامع
الذي يركز على الاشياء. ففي مختصر كتّاب الاخلاق لجالينوس تذكر أسماء الاعلام
مثل افلاطون وأرسطو وسقراط وسولون. بل وتذكر الاسماء الخيالية المنطوية مثل
هرمس. كما تذكر اسماء الفرق مثل فلاسفة للتقواء، لقوم المتأخرون، الفلاسفة.
ومن بقايا الترجمة يتم التخصيص على اللغة اليونانية تميزا بين لغة اللواقيد ولغة
الموروث. ويحيل جالينوس إلى بقى أعماله الأخرى مثل "آراء ابقراط وافلاطون".

(١) السابق ص ٤١/٤٤/٤٨-٤٩.

(٢) السابق ص ٣٦/٣٨-٤٠.

(٣) باسم الله الرحمن الرحيم وهو حصي السابق ص ٢٥، لله الحمد وللشكر دائما ص

٥١/٤٤/٢٤. والمجد والشكر لله دائما ص ٤١.

(٤) عبد الرحمن بدوي: دراسات وتصوص في الفلسفة والطب عند العرب، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١ ص ١٩٠-٢١١.

والأهم من ذلك كله هو تشويق ملخص الواقع في ثقافة الموروث بالحديث عن الملائكة وأنها لا تقتدى ولا تتبدل لأن جوهرها باق على حال واحد، أما أبدان الحيوان فإنها تتغير وتفسد، جعل الباري لها شهوة الطعام والتبدل. ومن كان طبعه من البشر حب الجليل وفعله فقد فقدت بسيرة الملائكة. واستحقوا أن يسموا متكلمين، وتكون سيرتهم مثل سيرة الملائكة، طالما إن الإنسان لا يشعر بأن العقل الذي فيه لا يموت. وهذا لا يمنع من الطعام والشراب والا كان الإنسان ملكا بالفعل. ولاكرامة اعظم من مرتبة الاقتداء بالله حسب الامكان البشري، وهي عبارة افلاطون. ومن الفضائل ما يليق بالإنسان ولا يليق بالملك مثل ضبط النفس عن الشهوات. لذلك قال افلاطون لا يقدّر أن يسوس النفس سيادة فاضلة إلا أن يكون ملكاً^(١).

والأشياء التي تعرف منها انسية ومنها الهية. والانسية لرياضة النفس مثل الحساب والهندسة والاعداد والنجوم والموسيقى. اذ يستعمل الوزن والايقاع والنظام في تسميح الله وعند الذبائح. والحكيم هو العالم بالامور الالهية. وهي الحركات السماوية والاعمال الطبيعية الكلية الحيوانية والنباتية. وليست الحكمة التامة الا الله تعالى. فهو الحكيم المطلق. ولهذا قيل للإنسان فيلسوف أي محب الحكمة. فابتأث الحكمة والميل اليها أمر إلهي جليل للقدّر. وهو من خصائص النفس الناطقة ومن فضائلها. والله محب للخير. والنفس الناطقة تقتدى به. ويتعالى الله عن الاحسان، ومحبة الناس لله والابرار السابقين لانه غنى عن العالمين. ولا تطلب منفعة إلا من السلطان الالهي وحده وهو الله. ولا تطلب المخاصمة الا منه وليست من السلطان الارضى. فالله هو العدل حتى ولو أكثر الإنسان ترك حقه. وكالمادة ينتهي كل مقال بالحمد والشكر والمجد والشكر دائماً أبداً^(٢).

د - وقد قام المترجمون أيضاً بالتلخيص مثل ثابت بن قرة (٢٨٨هـ) في تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو^(٣). ويستعمل لفظ "تلخيص" مما يدل على أنه نوع أدبي مبكر عند المترجمين. ويعطى التلخيص عند ثابت التحول من الاقتناع إلى البرهان "مما جرى الأمر فيه على مياله البرهان سوى ما جرى من

(١) السابق من ٢٠٠/٢٠١-٢٠٢/٢٠٤-٢٠٨/٢٠٩-٢١١.

(٢) لله الحمد وللشكر دائماً، السابق من ١٩٧. والمجد والشكر لله دائماً من ٢٠٢. والشكر لله دائماً من ٢٠٥. والمجد والشكر لله دائماً أبداً من ٢١١.

(٣) ثابت بن قرة: مقالة في تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو، حققها وقدم لها بدراسة نقدية وتحليلية عزمي طه السيد أحمد، دار الشهاب للنشر والتوزيع، قبرص ١٩٩٣، ص ٦-٧٤.

ذلك مجرى الانقاع". فأرسطو يأتي في كتابه هذا بأقوال فيه إغماض 'يحتاج الى شرح وبيان' (١). وهو تلخيص "على طريق الجملة" أى التركيز الشديد الذى سيصبح الجوامع فيما بعد.

ويذكر أرسطو ثم أفلاطون. ويحال الى السماء الطبيعى ثم إلى السماء (٢). ويوضع أرسطو فى سياقه بالمقارنة بأفلاطون، وصفا للجزء فى اطار الكل. وإحالة مابعد الطبيعة الى الطبيعة تدل على أنهما علم واحد ولا تستعمل أفعال القول كما هو الحال فى الشرح والتفسير الا قليلا (٣).

ويتم شرح عنوان الكتاب "فيما بعد الطبيعة" ببيان القصد منه. ثم يتبع مسار فكره خطوة خطوة من المقدمات الى النتائج للوثوق بصحة الاستدلال. ويظهر مسار الفكر وتوضيح الاشكال بعبارة الشرط "فإن ظن ظان"، "فإن قيل"، ثم الجواب "فقد تبين من هذا أن". فالغاية من التلخيص هو أيضا للشرح والبيان والتوضيح (٤). التلخيص بتدقيق لظان الذى يظن كثير من الناس "أى للتخلص من الأفكار الشائعة التى ذاعت عن أرسطو وتصحيحها. التلخيص حجاج وجدل مع مسيئى تكوين لرسطو "الا ان قوما يرون أنه يجب من هذا" (٥). وهو ملخص بناء على طلب الايضاح والتفسير. وكالمعادة يبدأ التلخيص بالبسملة وطالب التوفيق (٦).

٢ - الكندى. أ - وقد قام الفلاسفة بعد المترجمين بالاختصاصات والمختصرات قبل أن تتحول الى نوع أدبى مستقل وتستعمل عند ابن رشد. فللكندى "القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة" (٧). وكان يمكن أن يدخل فى العرض الجزئى لولا أن الكندى لا يذكر أنه عرض لكتاب النفس لأرسطو بل يذكر أنه مختصر له. كما أن العرض لا

(١) السابق من ٦٠-٧٤/٦١.

(٢) أرسطو (١٦)، أفلاطون (١)، السماء الطبيعى (٣)، السماء (١).

(٣) استعمل فعل قال (٣)، السابق من ٦٠/٦٤/٦٩.

(٤) السابق من ٦٢-٦٣/٦٥-٦٦.

(٥) كتب الملخص للوزير أبى الحسين للقائم بن عبيد الله، السابق من ٦٠.

(٦) السابق، بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى إلا بالله، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين، من ٧٤/٦٠.

(٧) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهلدى أبو ريدة، دار الفكر العربى،

القاهرة ١٩٥٣ - ٢٧٢ - ٢٨٠.

يكون الا لعمل واحد فى حين أن هذا المختصر هو لأرسطو وأفلاطون ومئات الفلاسفة خاصة أفسقورس^(١).

والمضمون الاشرقى، أقرب الى أفلاطون منه الى أرسطو. إذ يذكر أفلاطون ثم أرسطو ثم أفسقورس، السيطرة على قواها الغضبية والشهوية لصالح الناطقة. وهو ما يتفق عليه أفلاطون وأفسقورس. ويتوارى أرسطو والنفس الحساسة المدركة أمام هذا التيار الاشرقى. والمختصر إجابة على سؤال اختصار قول فى النفس. فجاء الجواب اختصارا لكتاب أرسطو فى النفس تلخيصا كافيا وفحصا شافيا.

وجوهر النفس من جوهر البارى عز وجل، السهى روحانى، من نور البارى عز وجل. للنفس مفارقة للبدن، وصاترة الى عالم الحق الذى فيه نور البارى سبحانه. معرفتها بالتشبه بالبارى سبحانه فيصبح الانسان فاضلا قريبا الشبه من البارى سبحانه لأن الاشياء التى للبارى عز وجل هى الحكمة والقدرة والعدل والخير الجميل والحق، ويكون تشبه الانسان بها. اذا تجردت النفس وفارق صارت فى نور البارى وراءه واكتشفت لها العلوم والحقائق كما هى للبارى عز وجل. تظهر بنور البارى كل ظاهر وخفى. تتصلق النفس وتعكس صورة من نور البارى، وبفيض عليها البارى من نوره ورحمته، وتحصل على لذة إلهية روحانية ملكوتية. ويمكن النفوس بعد التجرد كما قالت الفلاسفة خلف الفلك فى عالم الربوبية حيث نور البارى، فتطابق النفس نور البارى ويفوض إليها البارى أشياء من سياسة العالم. فتقو النفس قريبة الشبه بقوة الاله تعالى. وهنا يأتي أرسطو متفقا مع إشرقيات أفلاطون وأفسقورس عن طريق حلم الملك اليونانى الذى رأى الانفس والصور والملائكة وأعطاهم الجواهر عليها. فأرسطو فيلسوف البرهان، الحكيم المبرز، المتعبد لباريه. ويعترف الجهال بفصل المتعبد لله. وينتهى الكندى الى درس المستفاد من هذا المختصر فى النفس بالتوجه الى القارئ ويأته عبر سبيل فى هذه الدنيا عليه للتوجه بإرادة ربه عز وجل. الاخلاق إذن بين الفلاسفة والانبياء، بين الفلسفة والدين فى أمر النفس. ولاخلاف بين الحكماء أنفسهم أفلاطون وأرسطو وأفسقورس. وكما يبدأ المختصر بالدعوة للسائل بالتسديد والاسعاد تنتهى أيضا بالاسعاد فى الدنيا والآخرة وبالحنينة لرب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين.

(١) أفلاطون (٧)، أرسطو (٣)، أفسقورس (٢).

ب - وللكندي أيضا "كلام فى النفس، مختصر وجيز" مكتوب بنفس المختصر الأول. يجمع بين أفلاطون وأرسطو، واقرب إلى أفلاطون الإشراقي منه لى أرسطو العلمى^(١). ومع ذلك يتفق الفيلسوفان فى أن النفس جوهر بسيط تظهر أفعالها من خلال الاجرام. فالحكمة واحدة عند الفلاسفة وعند الأنبياء وعند الفلاسفة والانبيااء.

ثانيا: تلخيص المنطق (ابن رشد).

١ - تلخيص المقولات. هناك طريقتان لعرض التلخيص. الأولى تلخيص كتاب كتاب ابتداء من كتب المنطق حتى كتب الطبيعيات الى كتب الميتافيزيقا والسياسة حفاظا على وحدة العمل وخصوصيته. فقد يكون لكل كتاب تلخيصه الخاص بالنسبة لأفعال القول أو مسار الفكر أو بيان الغرض أو جدل الوافد والموروث^(٢). فالكتاب هو وحدة التحليل. وعيبها هو تكرار المكونات الرئيسية للتلخيص التي قد تتشابه مثل تكرار أفعال القول، ومسار الفكر، وبيان الغرض، والبدائيات والنهايات الإيمانية. والثانية عرض التلخيص ابتداء من مكوناته التي تخرق الكتب المنطقية والطبيعية والسياسية. فالمكون هو وحدة التحليل. والمكونات أفعال القول، الغرض والموضوع، المنهج المتبع، وهو فى الغالب البيان والايضاح عن طريق القسمة، وجدل الوافد والموروث لتعشيق الأول فى الثانى، ووصف مسار الفكر واستدلالاته، ووضع مقدماته ونتائجه، وأخيرا البدائيات والنهايات الدينية. وميزة هذه الطريقة للكشف عن بنية التلخيص التي تدرج تحتها كل التلخيصات، ونقضى للتكرار. وعيبها القضاء على وحدة العمل وخصوصيته وعمليات الإبداع التي وراءه. وفى كلتا الحالتين هناك وحدة فى التلخيص متمثل فى وحدة العمل الذى تحيل أجزاؤه بعضها الى البعض الآخر^(٣). وواضح ان ابن رشد هو الذى جعل التلخيص نوعا أدبيا مستقرا ودائما. لا لخص فيه كل كتب المنطق وبعض كتب الطبيعيات^(٤).

(١) كلام للكندی فى النفس، مختصر وجيز، رسائل الكندی الفلسفية ج ١ ص ١٨١-١٨٢. أفلاطون (٢)، أرسطو (١).

(٢) لم يصل تلخيص ابن رشد لإيساغوجى لقرغوريوس الا فى ترجمته العبرية .

(٣) يحيل ابن رشد الى تلخيص للقران والى تلخيص للجارية والى تلخيص البرهان، ص ٣٩٢/٤١/١٤٩. ويذكر فى تلخيص الجدل فى نهاية الجزء الثانى انه دون عام ٥٦٣، الجدل ص ١٩٨.

(٤) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، حققه المرحوم د. محمود كاسم، راجعه واكمله وقدم له وطبق عليه د. تشارلز بقروث، د. احمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، =

ويبدأ التلخيص بأفعال القول دون التتبعيص ففى نصف الفقرات تقريباً فى صيغة "قال" أو "يقال" أو "يقول" أو "يقول". كما تتداخل بعض أفعال الكلام مثل: يتكلم "والإرادة" يريد"، ولظن "ظن". ويبنى الفقرات التى تبلغ أكثر من النصف تبدأ بالأسماء أى الأشياء ذاتها. فابن رشد لا يتعامل فقط مع القول غير المباشر نظراً لغيب القول المباشر ولكنه يتوجه إلى الأسماء مباشرة محلاً لها وواصفاً لها، عيّن على الموضوعات ذاتها مثل عيّن أرسطو عليها للاتفاق معه فى الرؤية أو الاختلاف معها^(١).

الغاية من التلخيص توضيح النص امام الذات، واستيعابه الى الداخل وليس عرضه إلى الخارج، وتحويله إلى بؤرة عقلية وموضوع ذهنى. التلخيص هو تخليص النص من شوائبه اللغوية وتحريره من اللفاظ من أجل اقتناص المعانى. ولا يخلو التلخيص من النقد وتبديد الشكوك وللتحول من الظن إلى اليقين. يكشف عن فكر باحث ومحقق وليس مجرد فكر ملخص وعارض. لذلك تكثر الفاظ الشك والمارة والظن واليقين^(٢).

والغرض من التلخيص بيان المعانى التى تضمنتها كتب أرسطو فى صناعة المنطق. فإذا كان لشرح يتوجه نحو اللفظ فإن التلخيص يتجه نحو المعنى وتحصيله بحسب للطاقة، وترك الباب مفتوحاً لغيره دون إعطاء القول الفصل. وهو جزء من مشروع، متكامل، وذلك على عادتنا فى سائر كتبه، لعرض للنسق الأرسطى من خلال أعماله^(٣).

والبداية بالترتيب، بالمقولات ثم العبارة ثم القياس ثم البرهان فى منطق اليقين، ثم بالجدل ثم السفطة ثم الخطابة ثم الشعر فى منطق الظن. ويعتمد التلخيص على القسمة، والقسمة أحد وسائل التحريف. إذ ينقسم كتاب المقولات

= لقاهرة ١٩٨٠. ومجموعة التلخيصات تحت عنوان مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر. وهى وجهة نظر غربية. فابن رشد ليس فى القرون الوسطى بل هو فى نهاية العصر الذهبى للحضارة الإسلامية فى قفرتها الأولى. فنظر دور المحققين فى دراستنا العقل والإصلاح" تحفة للذكرى لشحرين، محمود قاسم (٩١٣-١٩٧٣). حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٥١-٧٦.

(١) من ١١٣ فقرة تظهر أفعال القول فى ٥٠ فقرة على النحو الآتى: قال (٤٣)، يقال (٤) ما يقوله (٢)، قول (١)، يتكلم (٢)، يظن، يريد (١).

(٢) السابق ص ٩٤/٩٦/١٠٤/١١١/١١٤/١١٦/١٢١/١٢٩.

(٣) السابق ص ٧٥.

الى ثلاثة أقسام من العام الى الخاص الى الاخص أو من الاصل الى الفرع الى فرع الفرع. فالأصول هي الأمور العامة التي تخص كسل المقولات، والفرع عرض مقولة مقولة من المقولات العشر، وفرع الفروع للواحق للعرضية العامة المشتركة بين المقولات^(١). ويظهر مسار الفكر في وضع المقدمات والانتهاى الى النتائج^(٢).

ومن الواقد يذكر أرسطو بطبيعة الحال فهو صاحب للكتاب. وينسب إليه الرأي الخاص مثل تعريف المكان بالحولى والمحوى والمسطح الملامس. كما تنسب إليه باقى أعماله مثل ما بعد الطبيعة والمقولات^(٣). كما يلجأ الى ظاهر كلامه كمقياس لتأويل المتأول وشرح للشرح وتفسير المفسرين مثل الحكماء والمسلمين خاصة أبو نصر. فالعودة الى الأصول طريق للخلاص من الشراح والمأولين والمفسرين، العودة الى الكتاب نفسه كما هو الحال عند أهل السلف وعند البروتستانت الغربيين. فالكيونة ليست من المضاف الا بجلسها. وبحال اليه لا ثبات للتضاد وجعله نسبيا متغيراً. فالصالح قد يكون طالحاً والطالح قد يكون صالحاً بالمعاصرة^(٤). وبحال الى أفلاطون فى إحدى تعريفات المضاف بالرسم. وبحال مرة أخرى إليه مع سقراط كمتضادين^(٥). كما يضرب المثل بسقراط على عادة اليونانيين دلالة على الشخص كما يضرب المثل بزيد وعمرو على عادة العرب، ويطرس وبولس على عادة الاوربيين المحدثين^(٦).

ويظهر الموروث اللغوى على استحياء مثل اللسان العربى أو كلام العرب دون الموروث الدينى فى مقابل اللسان اليونانى وعادة اليونانيين حتى يظهر التقابل بين الموروث والواقد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر. فى اللسان العربى يحمل الاسم دون الحد. وليس ببعيد أن يوجد فى اللسان العربى أفعال ليس لها مصادر. وقد تكون بعض الأسماء غير مشتقة فى اللسان اليونانى ومشتقة فى اللسان العربى. وفى اللسان اليونانى قد يكون للكيونة المجردة من حيث هى موضوع اسم مشتق من اسم آخر مثل اشتقاق مجتهد من الفضيلة وليس

(١) السابق ص ٧٥-٧٦/٨٤.

(٢) السابق ص ٩٢، فان هذا لقول فى هذه الاجل كلف بحسب المقصود هاهنا * ص ١٣٣.

(٣) أرسطو (٧)، أفلاطون (٢)، سقراط (١١).

(٤) السابق ص ١٠١/١١٦/١٣١/١٤١.

(٥) السابق ص ١٠٨/١٤٤.

(٦) السابق ص ٨٩/١٤٢-١٤٤/٩٤-٩٧.

فاضل. فكل لسان له اشتقاقه. ويدل اسم الملكة فى اللسان اليونانى على الاشياء الاطول زمانا فى الثبوت والاعسر حركة^(١).

ومن الموروث الفلسفى لا يظهر الا الفارابى فى معرض النقد فى تحديده للجوهر بسبب تبعيته للمفسرين. وابن رشد يعود الى كتاب ارسطو نفسه ويفسر الكتاب بالكتاب على طريقة المفسرين المسلمين. كذلك اخطأ أبو نصر فى تأويله الاضافة وضرب المثل عليها بالكينونة على عكس ظاهر كلام ارسطو. وتظهر بعض الفاظ الموروث مثل النحو والفقه بحيث لا يبدو الوافد غريبا على الموروث. بل ان القاب ابن رشد القاب موروثه فهو الفقيه الاجل العالم المحصل^(٢). ويبدأ التلخيص بالبسملة والصلاة والسلام على محمد وآله^(٣).

والموضوع نفسه رافط بين الوافد والموروث، ويسهل تعشيق الاثنين فيه لأنه موضوع لغوى يتعلق بعلاقة اللفظ بالمعنى، والأسماء المترادفة والمشتركة والمتواطئة أى أنه يتعلق بالجانب اللغوى للمنطق. فلنحو منطق العرب كما أن المنطق لغة اليونان كما هو الحال فى المنظرة الشهيرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى^(٤). فهو منطق على مستوى اللغة حتى ولو بنت المقولات على مستوى الطبيعة مثل الجوهر والعرض، للكم، للكيف، للزمان، المكان، الوضع، الاضافة، الفعل والانفعال والملكية. بل ان الكليات الخمسة أو الأجناس الخمسة أو الأسماء الخمسة هى أيضا ألفاظ أكثر منها موضوعات، لغة أكثر منها أشياء أو هى تصورات منطقية تبدأ من اللغة وتنتهى الى الوجود. وبها للتسلسل الهرمى الذى يتراوح بين الواحد والكثير أو الدوائر المتداخلة ذات المركز الواحد^(٥).

٢ - تلخيص العبارة. وتتداخل موضوعات العبارة مع موضوعات المقولات. فالعبارة هى الجملة والمقولات للكلمات. والجملة مكونة من كلمات. العبارة هو الخط، والمقولات النقاط، والخط مكون من تكرار عدة نقاط على نحو

(١) السابق ص ٨٧-١٢٨/١٢٢ ذكر اللسان العربى (٢)، اللسان اليونانى (٤)، كلام العرب، عادة اليونانيين (١).

(٢) السابق ص ١٣١/٨٨/٧٥.

(٣) بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليما .

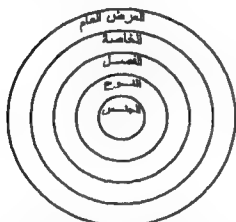
(٤) فخر درمستقا: جمل الوافد والموروث، قراءة فى المنظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هوم الفكر والوطن ج ١ دار نهضة القاهرة ١٩٩٨ ص ١٠٧-١١٨.

(٥) أيضا السابق ص ٨٢/٧٧.

متواصل. لذلك تظهر الأسماء والكلمات والأقوال والمعاني قبل القضايا والموضوع والمحمول والجهات والمقتضيات والملازمات^(١).

ومع ذلك، يقل النقل ويتزايد الإبداع من تخصيص الى تخصيص لاحق. فالتخصصات الأولى أقرب الى أرسطو، والاخيرة أقرب الى ابن رشد، تدرجيا في مسار التحول من النقل الى الإبداع، يقل في منطق اليقين: المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان. ويزيد في منطق الظن: الجدل، والمبسطة، والخطابة والشعر. الأول به قدر كبير من العمومية في حين أن لثاني به قدر كبير من الخصوصية.

وتظهر أفعال القول في نصف الفقرات تقريبا^(٢). ولكن العبارة بعد القول ليست نصا حقيقيا لأرسطو بل قولاً لابن رشد يعبر فيه عن فكرة أرسطو كما هو الحال في الجوامع، ولم تذكر نصوص لأرسطو في تخصيص العبارة الا نادرا. فالتخصص هنا تأليف غير مباشر، إعادة إنتاج نص أرسطو بعبارة أوضح وأكثر تركيزاً وأقرب الى الفهم في الثقافة العربية. للتخصص هنا تعبير عن معاني أرسطو وتحقيق مقاصده بعبارات جديدة. وهو يمثل قدرة فائقة على الفهم والتمثيل والاستيعاب وإعادة العرض والتعبير^(٣). كما أن أرسطو هو البداية وابن



(١) ابن رشد: تخصيص كتاب العبارة، حققه المحروم د. محمود قاسم، رجمه واكمله وقدم له وعلق عليه د. تشارلز بتروث، د. احمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١.

(٢) من ٩٦ فقرة تظهر أفعال القول في ٤٣ منها فقط .

(٣) لاحظ بتروث أن ابن رشد، قد نحى نص أرسطو والأشورة إليه جانباً. فلم يذكره الا في حالات نادرة جدا. فقد أشار الى أرسطو بصورة مباشرة في موضعين خمسة فقط وفي موضعين من هذه الموضع الخمسة نلاحظ أن نص أرسطو الذي أشار إليه ابن رشد لا يوجد ما يماثله في نص أرسطو لكتاب العبارة. وأيضا فإن ابن رشد لم يتخذ حقيقيا بترييب نص أرسطو بل سمح لنفسه =

رشد هو النهاية. لذلك يعرض ابن رشد لقضايا جديدة لا نظير لها عند أرسطو فيما يقرب من خمس التلخيص^(١).

فلذا كان ابن رشد في تلخيص المقولات قد لخص المعاني وتابع نفس قسمة الكتاب إلا أنه في تلخيص العبارة غير ترتيب نص أرسطو وقسمته. ولخصه في خمسة أقسام فقط جامعا في كل قسم أكثر من فصل لأرسطو. وهو أيضا تلخيص للمعاني وليس شرحا للافظ كما يصرح بذلك ابن رشد نفسه في آخر عبارة في تلخيص العبارة^(٢).

ولحيانا يكون التلخيص أكثر طولا من نص أرسطو دون أن يكون أقل دقة. وقد تجاوز ابن رشد في تلخيص العبارة لفعال القول إلا نادرا^(٣). ومنها ما لا يتبع أرسطو على الإطلاق .

ويتحدث ابن رشد بضمير المتكلم المفرد أو الجمع في عدة صيغ مثل "قول" "قوله" ثم "قول"، "قلنا". كما تظهر فعال أخرى مثل "تكرنا"، "تسمرنا"، فلبن رشد يقول أكثر مما يقول أرسطو. والأنا نتكلم أكثر مما يتكلم الآخر^(٤). وبينما يبدو فكر أرسطو مضطربا في بلقي بعض الموضوعات إلا أن ابن رشد يقوم بتوضيحها، وحل إشكالاتها، وإيجاد بدائل أخرى لها. ثم ينتهي إلى أن يكون الموضوع واضحا بنفسه

ويظهر مسار الفكر أكثر في تلخيص العبارة. يبدو أن ابن رشد في تلخيص المقولات، كان مازال يتخصص الطريق. وربما لأن موضوع المقولات لم يسمح له بالاستقلال شبه للنم عن أرسطو كما هو الحال في تلخيص العبارة.

= يتخذ مسار خاص من أجل أن يقدم نص أرسطو بصورة تبدو مفيدة لفهم نص أرسطو. فنراه يفصل في مواضيع أجزاها أرسطو ورأى ابن رشد ضرورة بسطها. ورغم هذا الخروج على نص أرسطو فإن ابن رشد ليج في أن يجعل نص أرسطو أسهل تتولا للقارئ. فهو يبسط ما أجزه أرسطو في حديثه عن اللغة وما إذا كانت توفيقية لم اصطلاحية أو بجملة أخرى هل هي بالتوليد لم بالطبع، ورأى أن دلالة الالفاظ تكون بتوليد لا بالطبع. وبجملة فإن ابن رشد بنهجه الجديد هذا قد بلغ هذه الاساس في تفسير مذهب أرسطو" السليق من ١٣-١٤.

(١) السابق من ١٨-١٩، وفي الفقرات ٢٧، ٣٩، ٤٢-٤٦، ٤٩، ٥٢-٥٦، ٦٠، ٦٤، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٧، ٩٠-٩١.

(٢) "وهنا انقضى تلخيص المعاني التي تضمنها هذا الكتاب بتقضاء المعاني التي تضمنها هذا الكتاب"، السابق من ١٢٥.

(٣) ظهر قبل ثل خمس مرات فقط من ٩٦ فقرة .

(٤) وبجملة فهو ظاهر بنفسه، السابق من ١٠٨، فأما كيف يتبين هذا من ١١٢، وذلك بين بنفسه من ١١٤.

ونتم إحالة اللاحق الى السابق، والسابق الى اللاحق لبيان وحدة الفكر ومعاره وانتقاله من المقدمات الى النتائج أو من النتائج الى المقدمات فى منطق الاتساق الذى يحى من الوقوع فى التناقض^(١). ويبحث ابن رشد عن المسبب فى نشأة الحروف والكلمات بالتواطؤ. ويدخل ابن رشد فى الاشكالات الفلسفية، ويأخذ طرفا فى المعارك الفكرية. اذ ينقد كل من يعلن أن لكل معنى ولكل لفظ دلالة طبيعية. كما يهاجم نظرية التوفيق فى نشأة اللغة مدافعا عن الاصطلاح.

ويتجه ابن رشد بوضوح أكثر نحو غاية الكتاب، التلخيص بالقصد وبيان الغرض^(٢). ويعتمد ابن رشد على القسمة من أجل تفصيل جوانب الموضوع، ثنائيا وثلاثيا ورباعيا^(٣).

وقد تجاوز ابن رشد موضوعات أرسطو فى تلخيص العبارة، الى موضوعات أخرى لم يناقشها أرسطو. فقد كان نص أرسطو مجرد مناسبة لاتمام الموضوع، مجرد بداية وليس نهاية. يذكر أرسطو فى حد الاسم كلفظ يدل بتواطؤ لهذا المعنى. وربما عني باللفظ الصوت كما هو الحال فى اشتراك الاسم وهو الصحيح^(٤). كما يذكر أرسطو فى باقى مؤلفاته المنطقية وضعما للجزء فى الكل، وتفسيرا للنص بالسباق للكل وكتاب العبارة فى مجموع كتب المنطق الثمانية خاصة القياس والشعر^(٥). كما يحال الى كتاب النفس فى دلالة المعانى فى النفس على الموضوعات فى العالم^(٦). وفى حد لعدم يحال الى المقولات. وقد قسم أرسطو موضوع القضايا. ذكر البعض منها فى العبارة وترك الآخر فى القياس او البرهان او الجدل أو المنسطة. كما أحال أرسطو فى موضوع الاقاول الجازمة وغير الجازمة والقامة والناقصة الى الخطابة والشعر. كما يحال فى الحروف الى كتاب الشعر. ويذكر سقراط كمادة اليونان فى ضرب للمثل بأى شخص. كما يذكر زيد وعمر و عبد الملك و عبد قيس و بعلبك. وقد يظهر امرؤ القيس شاعرا وامرؤ القيس موجود شاعرا كمثال عربى تاريخى بدلا من زيد وعمر و لشرح الرابطة بين

(١) فقد تبين من هذا ... السابق ص ٨٤، كما تبين من قبل ص ٩٥، على ما قيل فيما ملف ص ٩٨، وإذا قد تبين هذا ص ١٠٢ وذلك خلف لا يمكن، السابق ص ١١٥.

(٢) ما امرنا نحن به للموضوع هو أليق بغرض هذا للكتاب، السابق ص ٩٤.

(٣) السابق ص ١٠٥/٨٤/٧٦/٧٠.

(٤) السابق ص ٦٦.

(٥) القياس (٣)، الشعر المؤلفات، البرهان، الجدل، المنسطة، الخطابة (١)، النفس (١).

(٦) السابق ص ٥٧-٥٨.

الموضوع والمحمول. هنا ينتقل ابن رشد من خصوصية اليوناني الى عموم الشعوب. ويتجاوز للحضارة الخاصة الى مجموع الحضارات البشرية كما نادى ابن سينا في آخر كتاب الشعر في الشفاء بالانتقال من الشعر الخاص الى الشعر المطلق، الشعرية ذاتها كمشروع للأجيال القادمة^(١).

بل ان ابن رشد نفسه على علم بحدود موضوع تليخيص "كتاب العبارة"، ولا يتطرق الى باقي الموضوعات التي لا تدخل فيه^(٢). وفي نفس الوقت يبين ارتباط المنطق بالطبيعة ويحيل الموضوعات الداخلة في الطبيعة اليه. فالمنطق ليس علما صوريا بل هو مرتبط بالنفس والطبيعة وربما بما بعد الطبيعة نظرا لوحدة العلمين^(٣). فالمتضاد ليس فقط في النفس بل خارج النفس، وليس فقط في النظر بل أيضا في الاعتقاد الصادق^(٤). وكما أن الطبيعة وما بعد الطبيعة علم واحد فكذا المنطق والطبيعة علم واحد. فتأنيات المنطق، للصورة والمادة، للتقابل والتضاد، الكل والجزء لا تختلف كثيرا عن تأنيات الطبيعة، الزمان والمكان، الحركة والثبات، العلة والمطلوب. المنطق طبيعة في النفس، والطبيعة منطق للوجود. للمنطق وجود في العالم الاصغر، والطبيعة منطق في العالم الأكبر.

وكان عند ابن رشد لحساس بالتحول من التعمد الى المحدثين. فهو يحيل الى التعمد باعتبارهم المغايرين، السابقين، مرحلة التجاوز الى اللاحقين والمحدثين. كما أنه يشير الى المفسرين وتعدد لتفسير. فلا يوجد تفسير واحد للمنطق أو رؤية نمطية له. بل تتعدد التغيرات بتعدد مستويات التحليل^(٥).

ويوسع ابن رشد مفهوم اللغة الى اللسانيات الثقافية^(٦). إذ تختلف معاني الالفاظ عند الأمم مما يدل على أن المعاني بالتواطؤ وليس بالطبع. فاللغة وضعية. وتجاوزت الأمثلة اللغة اليونانية عند أرسطو الى اللغة العربية عند ابن

(١) السابق ص ٦٢/٩٤/١١٧/٦٦/١٠٠/٧٠/٦٥-٦٤/٥٩/٩٤/٦٦-٦٥/٧١/٧٢-١٠١/١٠٤.

(٢) السابق ص ٦٧.

(٣) على ما تبين أيضا في العلم الطبيعي، السابق ص ١١٧/١١٩.

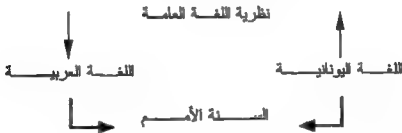
(٤) 'هو بين أن الاعتقادات التي قيل فيها هاهنا أنها متضادة أنه ليس يمكن أن تكون الاعتقادات صادقة. إذ كان ليس يمكن أن يكون حق ضد الحق، ولا اعتقاد حق، ولا لفظ مناقض للفظ إذا كان كلاهما يدلان على معنى هو في نفسه حق'، السابق ص ١٢٤.

(٥) السابق ص ١٠٢/٦٤.

(٦) وهو ما يعادل في الغرب المعاصر Cultural linguistics، السابق ص ٥٧/٦٠/٧٣ أوفقه اللغة المقارن بتعبير المحدثين Comparative linguistics.

رشد، وانتقل التحليل من المستوى المجرد العام في "تليخيص المقولات" الى المستوى العيني الخاص في "تليخيص العبارة". وكما أن الحروف والخطوط ليست واحدة عند جميع الأمم فكذلك دلالاتها على معانيها. أما المعاني في النفس فهي واحدة عند الجميع. يضع ابن رشد هنا أسس الفقه المقارن. تعدد الأنفاظ في اللغات ووحدة المعنى في النفس تطبيق لمبدأ التنوع والوحدة.

يذكر ابن رشد لسان العرب ثم كلام العرب ونحوي العرب^(١). فالاسم المحصل وغير المحصل غير موجود في لسان العرب. وليس للزمان صيغة خاصة في لسان العرب. وإما الصيغة التي توجد له في كلام العرب مشتركة بين الحاضر والمستقبل. لذلك قال نحويو العرب بإدخال العين على المضارع ليتحول الى المستقبل. كما أن لسان العرب لا يقتضي وجود رابطة بين الموضوع والمحمول كما لاحظ الفارابي من قبل. وقد يضاف هو على أقصى تقدير^(٢). ويعطى ابن رشد نماذج من الأمثال العربية على الموضوعات الخيالية الخارجة عن الصدق والكذب مثل عنز لؤل وعنقاء مغرب. التليخيص بهذا المعنى هو الانتقال من الخاص اليوناني الى النظرية العامة ثم التحول من النظرية العامة الى تطبيقاتها في نماذج أخرى في اللغة العربية والسنة الأمم على النحو الآتي:



وموضوع اللغة هو الذي يتم فيه تشويق الواقع في الموروث في موضوع عرضه الاصوليين وهو: هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ هل دلالاتها بالطبيعة أم بالتواطؤ؟ فالقول عند ابن رشد بالتواطؤ لا بالطبع^(٣). فإذا كانت صيغة اليونان في المنطق فان صيغة العرب في اللغة كما هو الحال في المناظرة الشهيرة بين متى بن يونس وأبى سعيد السيراني حول المنطق والنحو، المنطق لغة اليونان، والنحو منطق العرب.

(١) لسان العرب (٦) ، كلام العرب ، نحويو العرب (٢) .

(٢) السابق ص ٦١/٦٢/٦٨/٦٩/٥٨.

(٣) السابق ص ٦٦ انظر أيضا دراستنا السابقة : جسد الواقع والموروث .

كما استرعى انتباه ابن رشد موضوع الأمور الاتفاقية وكيفية ربطها بموضوع النبوة، وكذلك موضوع الأمور المستقبلية وعدم إجتماع السلبى والإيجاب فيهما. إذ لا يمكن استنتاج شيء بالنسبة للنبوة فى المستقبل لأنها فى حيز الامكان وليست فى حيز الوقوع، والا تحولت أمور المستقبل الى أمور ضرورية وبالتالي تبطل الروية والاستعداد لدفع شر أو توقع خير^(١). وهنا يبدو ابن رشد أكثر احساسا بإمكانيات المستقبل دون اخضاعه لحتمة تاريخية وقانون ثابت مثل قوانين المنطق الصورية. مع أنه يمكن التنبؤ بمصائر الأمم والشعوب كما هو الحال فى خصائص الأنبياء.

وتظهر بعض المصطلحات الأصولية مثل الأمر والنهى للتعبير عن مصطلحات المنطق مثل الجازم وغير الجازم، وللفاظ العموم مثل اضطرار ألف ولام للتعريف.

كما يحيل ابن رشد كثيرا من قضايا المنطق الى الفطرة ويحكم عليها بها. وهو تصور اسلامي ﴿فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾^(٢). ويبدأ ابن رشد بالبسملة والصلاة على محمد وآله^(٣).

وكثير من التحليلات المنطقية للقضايا هى فى الحقيقة تحليلات لغوية. فالموضوع والمحمول فى المنطق هما المبدأ والخبر فى النحو، والرابطة فى المنطق هو الضمير فى اللغة، والقضايا الشرطية فى المنطق هى الجمل الشرطية فى النحو، والجهات فى المنطق الضرورى والممكن والمستحيل هى أنواع الكلام فى اللغة من خبر وإنشاء واستفهام وتعجب وتساؤل وتمنى. والتصورات فى المنطق هى اللفاظ فى اللغة، والتصديقات فى المنطق هى الجمل فى الكلام. هنا يسير ابن رشد فى نفس الطريق الذى اشتقه الفارابى من قبل وهو تحويل المنطق الى لغة وكما عبر عن ذلك فى كتاب "الحروف".

واضح أن الغاية من التلخيص ليس فقط بيان المعانى بل أيضا نقل المنطق كله من المستوى الصورى الى المستوى الطبيعى والامسالى، بداية من التحول من منطق العقل الى لغة الخطاب كما حاول للمنطقة المحدثون فى الغرب^(٤). ومن ثم

(١) السابق ص ٧٩-٨٤.

(٢) السابق ص ٧٢/٦٨.

(٣) السابق ص ٨١.

(٤) لذلك كتب هوسرل "من المنطق للصورى الى المنطق للترسندنتالى". وقد بدأت العلوم الانسانية فى الغرب بالعلوم التاريخية بما فيها علوم اللغة (هردر، فيكو ... الخ). ولا ينسى-

أصبح المنطق مفهوما للخاصة والعامة، وتحول العلم من هيكل عظمى الى علم بلحمه ودمه. وانتقل المنطق من الرياضيات الى الطبيعيات والانسانيات.

كما يتحول المنطق من لغة للخاصة الى لغة للعلماء، من لغة المناطق الى لغة الجمهور^(١). ومن ثم يمكن القول ان التخليص هو تجاوز للمنطق الصوري الوافد الى أسس للمنطق للشعوري للموروث، وتطيل المقولات والقضايا والموجهات على أسس شعورية. فالصدق والكذب، والتضاد والتقابل، والوجود والامكان، والضرورة والاستحالة والسلب والايجاب الى اخر هذه المقولات المنطقية موجودة في النفس وفي العالم ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾، ﴿ سربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ﴾. وهو للتوجه القرآني أصل الموروث الأول. المنطق للصوري للخالص يفرغ للفكر من مضمونه، ويترك الشعور فارغا خارج محيطه. يقع في بئر صوري لاخروج منه، في بعض اشكال ورسوم كمتاهة عقلية فارغة كما وقع ابن سينا في اشكال القيلس (٢١٦ شكلا)^(٢).

واذا كان المنطق الصوري يقوم على أكبر قدر من التعميم فان المنطق الشعوري يرضى الفروق الفردية في استعمالات الناس للغة. فالصدق والكذب انماط للاعتقاد، تختلف من جزء الى آخر^(٣). المنطق للصوري خارج الزمان، والمنطق الشعوري في الزمان. المنطق ليس مجرد قواعد صورية تعصم الذهن من الخطأ بل له نتائج عملية في السلوك الانساني، وقدره الانسان على الاقدام والاحجام. فالمنطق الصوري هو منطق للفعل. المنطق النظري منطق للاستعمال. ان خطورة المنطق للصوري هو انه تحصيل حاصل، تمرينات عقلية، اتساق الفكر مع نفسه، اطمئنان النفس الى الاتساق بعيدا عن التناقض، تظهر من العالم، وابتعاد عن الموضوعات، واكتفاء بالشكل دون المضمون. يخلق المنطق من نفسه موضوعا وهو بغير ذي موضوع^(٤). لذلك ابدع المسلمون

« ذلك ما يقع فيه بعض الدعاة والوعاظ أننا سبق من الغرب في تأسيس المنطق الشعوري. فليس الغرب هو المقول، ولا يوجد لصلص بالقرنية امامه ورغبة في اللحاق به. ولكل حضاره مسارها الخاص ولذا اعتسبها.

(١) ثم كان هو الأصرف عند الجمهور* السابق من ٦٣.

(٢) السابق من ٨٦.

(٣) السابق من ٧٦-٨١.

(٤) السابق من ١١٠-١٠٩/٨٨.

فى الجدل والمنسطة ولخطابة والشعر اى فى المنطق الانسانى فى الحوار مع الخصوم والجدال معهم، وفى التأثير على النفوس وإثارة الخيال.

٣ - تلخيص القياس. وهو لكر التلخيصات حجا^(١). وهو تلخيص على المعانى وليس على الألفاظ (الشرح) أو الاشياء (الجولمع). ولتظهر أفعال القول الا فى عشر الفقرات. وباقى الفقرات تبدأ بالاشياء ذاتها، بالموضوعات وليس بالاقوال. صحيح أن قال" هو الاكثر شيوعا ولكنها صيغة مقابلة أيضا بصيغ "قول"، قلنا". فأرسطو يقول وابن رشد يقول فى تقابل بين المشروح والشارح، بين الموضوع والذات^(٢). أما باقى الأفعال فانها تمثل ربع الفقرات أى أن الاشياء مازالت لها الاولوية على الأفعال^(٣). وهى أفعال للشعور المعرفى مثل الفطن والاحتجاج والوهم والسؤال والاقرار والعرض والتوهم والغلط. وبعضها أفعال الاستدلال المنطقى مثل الوضع والاستنتاج والابجاد والتخصيص والإيقاع والرفع والشرط. وتكون الأفعال ايجابا مثل ينبغى، يكون أو سلبا مثل لا ينبغى، لا يكون.

وتأتى أفعال البيان لتستغرق نصف الفقرات تقريبا فى صيغ "قد تبين" أو فى صيغ أسماء "بيان". ومعظمها فى صيغ شرطية "أما كان"، "أما كيف"، "أما أن". فالبيان نتيجة الشرط، وانتقال عن فعل للشرط الى جواب الشرط^(٤). أما الأسماء فهى أيضا حوالى ربع الفقرات ومعظمها موضوعات المنطق فردا وجمعا مثل القياس والمقاييس، المقدمة والمقدمات، والقضايا والاشكال، والضروب والاصناف، والمطالب والاجناس، والحدود والوجوه.

ويظهر مسار الفكر من المقدمات الى النتائج، من البدايات الى النهايات فى الاحالات الى ما سبق أو الى ما يلحق. ومن هنا تبدو أهمية الاتساق والاعتماد على منطق الخلف^(٥). كما يظهر الغرض الذى يحدد مسار الفكر نحو

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب القيلس، حققه المرحوم د. محمود قاسم، راجعه واكمله وقدم له وعلق عليه د. تشارلز بترورث، د. احمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣. وهذا نقضت المعانى التى تضمنتها هذه المقالة، السابق ص ٢٥٢، وهذا النقض تلخيص المعانى التى تضمنتها هذا الكتاب ص ٣٧٩.

(٢) قال (٣١)، نقول (٨)، قلنا (٢)، قيل، (١).

(٣) الأفعال حوالى ١٠٠ من مجموع ٣٩١ فقرة.

(٤) تبلغ أفعال البيان وأسماءه حوالى ٦٥ فعلا واسما، وأفعال الشرط حوالى ٨٥ فعلا، ويكون مجموعها ١٥٠ أقل من نصف الفقرات بتقريب.

(٥) وهذا خلق لا يمكن السابق ص ٧١/٧٥/١٥١/١٧٢.

غاية^(١). ويظهر تحليل الفكر ببيان أسباب الصدق والكذب. ويظهر مسار الفكر بوضوح على أنه نظرية في البيان والايضاح^(٢).

ومن الواقد يتصدر أرسطو بطبيعة الحال ثم الاسكندر ثم سقراط كأسلوب يوناني يشير الى أى شخص ثم ثامسطيوس ثم ثاوفرسطس ثم أفلاطون، وأوديموس، ثم جاليانوس، ثم زينون وملائن من الشكاك^(٣). ويرد ابن رشد على الشكاك دفاعا عن أرسطو. فقد صرح أرسطو فى كتاب البرهان أن المقدمات التى تحمل على لكل غير الضرورية. ويرى أن للنتيجة تتبع جهة المقدمة الكبرى. والاستقراء شاهد على صحة مذهب أرسطو ضد أبى نصر. فلا فائدة فى شرط لايطابق المواد. وهذا خطأ الاسكندر. فلا فائدة فى شرط لايعم جميع أصناف المقدمات. وبهذا تتحل الشكوك عند الناس فى مذهب أرسطو فى اختلاط الممكن مع الوجودى. كما حذر من استعمال المقدمات الوجودية بالرغم من استعماله لها كلما استدعى الامر. وأرسطو وضع الاشكال الثلاثة الأولى. ويعد الأشكال كلها ضاربا أربعة فى تسعة فى ستة وثلاثين اقترانا دون للفرقة بين المنتج وغير المنتج.

كما أضرب أرسطو عن ذكر بعض أشكال القضايا. ويرد أشكال الثانى والثالث الى الأول عن طريق العكس كمقاييس صناعية وليس فى كل المقاييس. وعنده أن الصنفين للكليين من الشكل الأول أكمل الأشكال^(٤).

يعرض ابن رشد إذن للمقدمات المنعكسة فى المطلق والاضطرابية حتى تتحل الشكوك التى شكها القدماء فى هذا الباب عليه. ويدافع ابن رشد عن ارسطو ضد جهل الشراح اذ لاه اراد أن يعدد أصناف النتائج المقصودة بالذات، بالقصد الأول دون القصد الثانى. ويلجأ ابن رشد الى ظاهر كلام أرسطو لمعرفة شرط المقول على لكل. والمقدمات الكلية عند أرسطو صادقة على الأزمنة الثلاثة. يقول ارسطو انه ليس يمكن ان يتبين بقياس الخلف انه ينتج مطلقة.

(١) والغرض هاهنا انما هو ... السابق ص ١٣٥/١٣٠.

(٢) على ما سبقين، السابق ص ٦٤-٧٥/٦٥، وبمرض سبب وجوده ص ٦٦/٦٩، وذلك سيبين فيما بعد ص ٦٦/٧٦، ولذى بقى أن تبين ص ٦٦، وأما بيان ص ٧، فقد تبين من هذا ما هو البيان المسمى بمصادره وكىم أسنائه ص ٣٣٧.

(٣) أرسطو (٤٠)، الاسكندر (٦)، ثامسطيوس، سقراط (٥)، ثاوفرسطس (٤)، أفلاطون، أوديموس (٢)، جاليانوس، زينون، ملائن (١).

(٤) السابق ص ٦٨/٧٩-٨٠/٩٦/١١/١١٣/١١٧/١٢٠-١٢٣/١٢١-١٢٥/١٢٩/١٣٦/١٤٣/١٤٧-١٤٩/١٦٢/١٦٧-١٦٧/١٦٢/٣٤٠.

ويحلل ابن رشد آراء أرسطو ويبين وجهاتها. ويشير إليه باعتباره رياضيا له آراؤه في القطر والضلع. ويبين لماذا يحتاج للتناقض بالشكل الثاني الى جهد كبير. ويدافع ابن رشد عن أرسطو عن طريق تخيل سؤال له ثم التطوع بالاجابة نيابة عنه. وعند ابن رشد مقاييس معيارية عليها ينبغي فهم أقوال أرسطو. والحق ما يقوله أرسطو، شاهد عليه ومتفق من كل جهة. وإذا كان هناك نقد لأرسطو فإنه يكون خفيفا للغاية مثل استعمال أرسطو للعكس استعمالا جزئيا^(١).

في حين أن الاسكندر أدخل ضمن المقدمات التي يجهل أمرها الضرورية أو غير الضرورية لا الموجودة بالفعل مادام الموضوع أو المحمول موجودا. وليست المطلقة ما يحكى عن الاسكندر ولا عن ثاوفرسطس كما بين ابن رشد في مقال مابق. كما شرط الاسكندر في المقول على الكل ان يكون محمولا باضطرار أو بإمكان. وجعلها ثاوفرسطس تشمل الضروري والممكن على حد سواء. وجعل ثاوفرسطس وأوديموس من قدماء المشائين وثامسطيوس النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين. وتصح اقوال المفسرين عندما يطابق ظاهر لفظ أرسطو. ويشير الى نظرية أفلاطون في التذكر وعلاقة الحب بالجماع^(٢). وجالينوس هو واضع الشكل الرابع. وهو قياس لايقع عليه الفكر بالطبع. فالمنطق عند ابن رشد فطري وليس منطقيا آليا سوريا مضطعا. وما يقوله ثامسطيوس من المقاييس الأربعة غير التامة لا غناء لها أصلا قول باطل^(٣).

ومن الفرق يتصدر المفسرون جميعهم أو بعضهم، ثم المشاؤون قدماءهم ومفسروهم، ثم القدماء، وقدماء المفسرين والمفسرون^(٤). ومعظم الاستعمالات بمعنى سلبى. فمذهب جل المفسرين أن جنس الممكن هو المعدوم، والفصل الذى يخصه هو اذا وضع موجودا لم يلزم منه محال^(٥).

والأمر ظاهر بنفسه ولكنه خفى على المفسرين. وكان القدماء يظنون أن قياسا لذلك تبرهن به حدود الأشياء عن طريق القمصة وهو ظن خاطيء. وابن

(١) السابق ص ٢٨٦/٢٢٧/٣٧٤/٣٣٩/٣٣٩/٢٩٣/١٧٠/١٦١/١٥٨/١٤٩-١٤٧/١١٥/٨٩/٧٤.

(٢) السابق ص ٣٦١/٣٥١/١٦٧/١٦٣/١٥٢/١٤٩-١٤٨/١٢٤/١٢٠/١١٥/٦٩.

(٣) السابق ص ١٣٩/١١٣/١١١-١١٠/٧٨.

(٤) قدماء المشائين (٣)، المفسرون من المشائين (٢)، المفسرون (٤)، جميع المفسرين (١).

قدماء المفسرين، القدماء، المتكلمون (١)، وغلط في ذلك قدماء المفسرين، السابق ص ٢٥٧.

(٥) السابق ص ١٤٢/١٣٣.

رشد هو الذي يعيد التاريخ الى مساره الصحيح بعد ان انحرف به جميع
المفسرين الا الاسكندر^(١).

ويحال الى باقي كتب المنطق السابق على القياس مثل بارى ارميناس
أو كتاب الجدل نفسه كله أو المقالة الثامنة منه أو التالية له مثل كتاب البرهان كما
يحال الى كتاب الاسطقات^(٢). ويبرر ابن رشد استبعاد ارسطو بعض الحدود
المنعكمة لخروجها على موضوع القياس وإخراج بعض الاقيسة لدخولها في
موضوع الاستقراء^(٣).

أما الموروث فبطبيعة الحال يتصدر الفارابي، وبعده بمراحل ابن سينا.
فأقرب الشراح لابن رشد هو الفارابي الذي نقل علم المنطق الى علم اللغة^(٤). نقد
وهم أبو نصر على ارسطو عندما جعل المقول على الكل من جهة المواد، وهي
موجودة في المقدمة الكبرى التي ظن أبو نصر أنه شرط ارسطو. ليس شرط
المقول على الكل في جميع المقدمات الثلاث المطلقة والضرورية والممكنة،
واحدا كما ظن أبو نصر. والاستقراء شاهد على صحة مذهب ارسطو وخطأ أبي
نصر. كما ذهب أبو نصر الى أن ما زيد فيه أنه اذا وضع موجودا لم يلزم عنه
محال خاصة عن خواص الممكن لافصال من فصوله. وقد شك أبو نصر لما
اعتقد أن الرجوعية هي التي يوجد المحمول فيه لكل الموضوع في زمان مشار
اليه كما حكاه الاسكندر. وتلخيص ابن رشد بيدد كل شكوك أبي نصر. وتفسير
أبي نصر له ظاهر وباطن. وللزوم لأحد المقدمات لا يدخل تحت حد القياس كما
ظن أبو نصر. وارسطو على حق بالاستقراء، وليس أبو نصر وابن سينا^(٥).

(١) وأحبب أن هذا المقصد من لتغيير شيء ذهب على جميع المفسرين اللهم الا الاسكندر فإنه
لم تصل اليها أقواله في هذه الامور. والرجل عظيم القدر جدا. ولما تاسمطيوس قلنا نجده قد
ذهب عليه هذا الامر كما ذهب على قدامه المشائين. وكذلك يشبه ان يكون هذا المعنى ذهب
على أبي نصر وذلك بين من شرح لهذا الموضوع. فما أعجب شأن هذا الرجل وما أشد
مباينة فطرته للقطر الاتسافية حتى كان الذي أبرزته العناية الابدية لتوقفنا معشر الناس على
وجود الكمال الاكسي في النوع الانساني ومشار إليه فما هو الصانع. ولذلك كان القدماء
يسمونه الالهى. السابق ص ١٧٠-١٧١.

(٢) بارى ارميناس (٢)، الثامنة من الجدل (٢)، البرهان، الجدل (١)، كتاب الاسطقات (تقديس) (١).

(٣) السابق ص ٣٦٢/٢٢٥/٦٤.

(٤) الفارابي (١٥)، ابن سينا (١).

(٥) السابق ص ٣٦٦/٢٨٥/١٩٧/١٦٣/١٥٢/١٤٧/١٤١/١٣٢/١٢٤.

ويظل الموروث قليلا نظرا لطغيان التحليلات الصورية لاشكال القضايا على عكس للمقولات والعبارة التي تكثر فيها التحليلات اللغوية وبالتالي يظهر الموروث باعتباره ثقافة لغة. ومع ذلك يبين ابن رشد التمايز بين علم المنطق مع العلم الالهي. الاول يتحدث عن شكل الفكر، والثاني يتناول موضوعه^(١).

وتظهر بعض مصطلحات علم الاصول على استحياء مثل السبارات من السير والتقسيم. كما يظهر الاسلوب العربي في استعمال زيد وعمر و خالد كما يستعمل اليونانيون مقراط. ويتحدث عن الاصطلاح عند المتكلمين. ولا يقصد به علماء الكلام بل أهل الاختصاص بالعلم. وتؤخذ قضية قتل الخفاء عثمان وعمر كنماذج يمكن استبدالها ووضع رموز رياضية بدلا عنها. فلمادة مطية. ويضرب المثل من لفقه المالكى على المقاومة من رأى للمقبول قول القائل ليس ينبغي أن يعزر للسكران فيما جنوا لأن مالكا لا يعزهم. وكان يلزمهم الجنايات. ويظهر اللجوء الى المشبهة لحيفا. وكالمادة يبدأ التلخيص بالبسملة وحدها وفي أول كل مقالة^(٢).

٤ - تلخيص البرهان. وتلخيص البرهان أصغر حجما من تلخيص القياس^(٣). تستغرق افعال القول حوالي ثلث الفقرات. صحيح أن معظمها قال؛ ولكن هناك ايضا قلت؛ قول؛ قولنا؛ قول الأنا في مقابل قول الآخر^(٤). والثلث الآخر من الفقرات يبدأ بأفعال للشعور مثل الشك والسؤال. ومعظمها أفعال البيان مما يدل على أن التلخيص هو اوضح ويبان. كما تظهر العبارات الشرطية للتي تبين مسار الفكر، بداية بفعل للشرط ونهاية بجواب الشرط^(٥). وبالقى الأعمال تتراوح بين الظهور والوجود والإقرار واللزوم والافتضاء وبين ينبغي ويجب، الفكر بين الواقع والمثال، بين التقرير والافتضاء. أما الأسماء فهي الثلث الاخير تتراوح مفردا وجمعا بين البرهان والمقدمات والحمل والجدل والقياس والنتائج

(١) السابق ص ١٢٩.

(٢) السابق ص ٢١١/٢٠٧-٢٤٣-٢٤٤/٣٧٨/٣٧٦/٢٤٠-٣٦٧/٣٦٨-٣٧٤/٢٧٥/١٢٥/٢٥٥.

(٣) ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، حققه المرحوم د. محمود قاسم، راجعه واكملته وقدم له وطاق عليه د. تشارلز بترورث، د. احمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢.

(٤) الفقرات (١٥٧)، افعال القول (٥٢)، قال (٣٩)، قلت (٦)، نقول (٤)، قولنا (٢)، قبل (٢)، القول (١).

(٥) أفعال للشعور المعرفى (٥٣)، للبيان (١٧)، للشرط (١٨).

والغلط ومواضع الشكوك والعلم والمطالب والخلاف والشكل واللازم والسبب والعلل والصنائع. وهى مصطلحات المنطق حتى الانفاظ العامة مثل الامور والاشياء. ويظهر التمايز بين الأنا والآخر خارج أفعال القول مثل "أما نحن"^(١).

ويظهر مسار الفكر فى احوالة اللحق الى السابق والسابق الى اللحق، والعودة الى الموضوع بعد الإستطراد^(٢). ويقوم مسار الفكر على الاتساق بين المقدمات والنتائج بحيث يستحيل الخلف والشناعة. ويتضح مسار الفكر فى القسمة القادرة على توضيح انواع المقاييس مثل انتاج القياس المستقيم الاخفى بالطبع من الاعرف بالطبع، وانتاج قياس الخلف من الاعرف عندنا لامن الاعرف بالطبع. وما ينتج من الاعرف بالطبع فهو أفضل^(٣).

ومن الواقد يتصنر بطبيعة الحال أرسطو ثم أفلاطون وبروش ثم أفروطاغورس وأناخرسس وفوثاغورس وديوجانس وسقراط وملائن، ويضرب المثل بديوجانس وسقراط على كبر النفس والاستخفاف بوجود البخت والاتساق^(٤).

والاشارة الى ارسطو ليست كثيرة. فقد توارى الشخص لصالح الموضوع. ومع ذلك فعند أرسطو كل ذاتية ضرورية وكل ضرورة ذاتية. وطعن عليه قوم فى ذلك. وقد قصد ارسطو بقوله هذا ان يجعل البرهان البسيط من باب الكمية من ثلاثة حدود فقط. وهى أسهل من طريق القسمة. وشرط البرهان المطلق عنده أن يكون الحد الاوسط فيه علة الطرف الاكبر وضرورى فيه.

وعند أرسطو المبادئ العامة منها يكون البرهان فى صناعة صناعة إن كانت لا تستعمل هى أنفسها فى صناعة. والمبادئ الخاصة يكون منها البرهان نفسه اذا كانت هى أجزاء البراهين أنفسها. وينكر افلاطون فى معرض نقد نظرية الصور واستحالة البراهين على وجودها^(٥). وينكر مرة أخرى فى حده النفس على أنها عدد محرك لذاته لأنها علة الحياة بذاتها.

(١) السابق ص ٤٤/٣٦.

(٢) السابق ص ٤٠-٤١/٤٧، ٦٣.

(٣) وهذا خلف لا يمكن، السابق ص ٦١، وذلك تشنيع ص ١٢٢/١٤٢.

(٤) أرسطو (٩)، بروش، افلاطون (٢)، أفروطاغورس، أناخرسيس، فوثاغورس، ديوجانس، سقراط، ملائن (١).

(٥) السابق ص ١٣١/١١٠، ١٤٥.

ومائن نموذج الشكاك الذى يقول ان الانسان لا يخلو ان يتعلم ما قد علمه
أو ما لم يعلمه جاهل به. فان كان يتعلم ما علم فلم يتعلم شيئا كان مجهولا عنده،
وان تعلم ما جهله فمن أين علم ان ذلك للذى جهله قد علمه.

وعند أفروطاغورس مقدمات البرهان مشهورة وليست برهانية وهو غاية
البهله والجهل.

كما ان برهان بروش على تزييع الدائرة ليس برهانا يقوم على مقدمات
صادقة بل مقدمات عامة مشتركة. وهو ما صرح به أرسطو فى كتاب السفسطة
ان برهان بروس برهان سوفسطائى وان لم يكن كاذبا لكن سماه سوفسطائيا.

ويضرب المثل بأنأخرسيس على الاتيان بالمسبب البعيد وليس بالمسبب
القريب عندما فسر غيلاب الموسيقى عند الصقالبة بغيباب الكروم، وفيثاغورس
على سبب وجود الرعد تخويفا به أهل الجحيم^(١).

ويحال الى كتاب القياس ثم الى كتاب طوييقا وكتاب بارى ارميناس ثم
الى كتاب السفسطة وكتاب البرهان^(٢). فقد تبين فى كتاب "القياس" أن البيان
بالدور يكون فى المقدمات المنعكسة التى تتألف من الحدود والخواص، وأن
البرهان لا بد له من مقدمات، وأن النتائج للضرورة تصدر عن مقدمات
ضرورية، وأنه لا يلزم من وجود التالى وجود المتقدم. كما تبين أن كل قياس
يقوم على ثلاثة حدود وضروب الانتاج. وتستلزم الحدود من كتاب طوييقي
وعند آخر من الأقيسة، وطريق القسمة أيضا مجرد استنباط شئ مجهول من
شئ معلوم ليس برهانا^(٣).

ومن الفرق يحال الى السوفسطائيين ثم الى القدماء^(٤). ينكر
السوفسطائيون مقدمات العلوم وأوائل البرهان. والعلم علم حقيقى وليس علما
عارضيا كما يدعى السوفسطائيون، علم بالعلة الموجبة للوجود. هو علم العلم أى
العلم الثانى. ويعتمد السوفسطائيون على أمور مغلطة هى مبادئ القياس عندهم.
والإحالة الى القدماء لأنهم مصدر الرواية مما يدل على الوعى التاريخى ومسار
التاريخ من الأوائل الى الأواخر، ومن المتقدمين الى المتأخرين^(٥).

(١) السابق ص ١٧٣/١٥٩/٨٤/٦٧/٥٩/٣٦.

(٢) كتاب القياس (٨)، كتاب بارى ارميناس، كتاب طوييقا (٢)، كتاب السفسطة، كتاب البرهان (١).

(٣) تلخيص البرهان من ١٦٩/١٦٧/١٤٥/١٠٣/١١/٤٨/٤٦.

(٤) السوفسطائيين (٤)، للقدماء (١).

(٥) تلخيص البرهان من ١٠٥/٤٤-٤٣/٣٨/٣٤.

ويظهر الموروث على استحياء. فعندما يكون للتلخيص لكتيب تتعلق باللغة مثل المقولات والعبرة يظهر تضيق الواقد في الموروث. وعندما يكون الموضوع صوريا خالصا كالقياس والبرهان تخف الدلالة، الا من عمل العقل الخالص لمزيد من التوضيح والاتساق. مع أن البرهان لفظ قرآني ﴿ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾.

والجدل ضد السوفسطيين في أول تلخيص البرهان يشبه جدل المتكلمين في أول نظرية العلم عند أصحاب المقالات مثل ابن حزم والشهرستاني. ويظهر التمييز بين علم الهندسة والعلم الالهي بمناسبة موضوع للضد. إذ لا تبرهن الهندسة على أن للضد له ضد واحد، وأن للضدين علمهما واحد ولما يستطيع ذلك العلم الالهي. كما أن العلم الالهي لا يبرهن على أن المكعبين إذ ضوعف أحدهما بالآخر كان منهما عدد مكعب. ولما يستطيع ذلك علم الحساب. كذلك يختلف الموضوع الواحد بحسب وجوده في العلم الطبيعي أو في العلم الالهي. كما يسمى السوفسطائي اللفظ المعرب المرائي وهو اللفظ المنقول. والمرء لفظ قرآني سلبى إذ يهاجم القرآن المراءين في الدين. والتفرقة بين العلم والظن التي تقوم عليها قسمة المنطق إلى يقين وظن قسمة قرآنية ﴿ إن الظن لا يغنى من الحق شيئا ﴾، ﴿ إن بعض الظن إثم ﴾، ﴿ إن يتبعون إلا الظن ﴾، ﴿ وما قتلوه يقينا ﴾. وربما كانت هناك نية في تحويل المنطق إلى علم عمل، وجعل المطلق الصوري مجرد مقدمة نظرية للعلم الخلقى.

وتظهر بعض الأمثلة العربية للشبهة مثل عزل أيل للإشارة إلى الحيوان المركب. كما يؤخذ مثال من التاريخ على الحد الأوسط، لم حارب أهل الجمل عليها؟ فيقال لمكان قتل عثمان^(١).

ومع ذلك يقلل تلخيص البرهان "هندسة فكرية بلا مضمون، صورية العقل المتسق مع ذاته دون موضوع، أقرب إلى الرياضيات منه إلى المنطق، فإن لم يتحول للمنطق إلى علم إنساني عن طريق اللغة فإنه يتجه نحو الرياضيات عن طريق قوالب العقل للفارغة. الأكثر دلالة في هذه الحالة "الرد على المنطقيين" أوفنض المنطق عند ابن تيمية أو التقرب إلى حد المنطق والمداخل إليه عند ابن حزم أو المنطق البديل في علم أصول الفقه. هنا تحضر الدلالة على نحو سلبى أو بالقدرة على التمثل أو بالتجاوز والإبداع. والصورية الآن قد لا تفيد كثيرا في مواجهة العصر والظرف الحضاري الآن بكل ما فيها من نجاج علمي بالرغم من ثورة المعلومات ونظم الشفرة التي امتدت إلى علوم الحياة. ويكاد يدرك ابن رشد

(١) السابق ص ٦٦-٦٧/٨٥/١٣٤/١٥١/١٥٨.

محاذاة علم المنطق بالعلم الطبيعي والافتراق من التماهي بين العقل والوجود^(١).
ويبدأ التلخيص بالسلسلة في المقالة الأولى وتنتهي بالحمدلة. وتبدأ المقالة الثانية
بالسلسلة والصلاة على محمد وآله، وتنتهي أيضا بالحمدلة^(٢).

٥ - تلخيص الجدل. وتلخيص كتاب الجدل وسط فسي الحجم بين "القياس"
و"البرهان"، أصغر من القياس، وأكبر من البرهان^(٣). لا تتجاوز الفقرات التي
تبدأ بأفعال القول فيه العشر^(٤). وبالرغم من أن صيغ "قال" أكثر ترددا إلا أن
هناك أيضا صيغ "تقول" "قلنا" لتشير إلى التقابل بين الأنا والآخر، الموروث فسي
مقابل الوافد "وصيغ" للقول إشارة إلى الموضوع للمحايد الذي ينظر إليه كل من
الأنا والآخر^(٥). وتشير باقي الأفعال الأخرى إلى أفعال الشعور المعرفي مثل
الظن، والنظر، والظهور، والشك، بالإضافة إلى أفعال الإقتضاء مثل ينبغي.

فالتلخيص في نفس الوقت فعل من أفعال الاعتقاد يقوم على اقتضاء
عقلي، ما ينبغي أن يكون عليه الفكر. وهي أكثر من أفعال القول مما يدل على
أن التلخيص ليس تنبيهة لقول بل إعادة إنتاج للنص بأفعال معرفية جديدة. كما
تدل أدوات الشرط على مسار الفكر وترتيب المقدمات واستنباط النتائج^(٦).

وإذا كانت أفعال القول والنظر والشرط لا تتجاوز ربع الفقرات فلن يلقى
الفقرات ثلاثة أرباع تبدأ بأسماء مما يدل على أن التلخيص يتجاوز الأقوال إلى
الموضوعات التي يراها مؤلف النص الأول، أرسطو، ويراها مؤلف النص الثاني،
ابن رشد^(٧). ويأتي اسم المواضيع، جمعا ومفردا في المقدمة لأنه عنوان الموضوع،
"الجلد" أو "المواضع" طويبقى كما يذكر ابن رشد في العنوان^(٨). وهي أكثر من ثلاثة
أرباع الأسماء مثل الإمتراء والقياس، المقدمة والنتيجة، الوجود والأجزاء، المنفعة
والمضار، الجنس والخاصة، الأشياء والأصناف، القدرة والقوة، للفرض
والموضوعات، لقوة والقلون. الشرط والآلات، الوجوب والخطأ... الخ. فلن رشد لا

(١) السابق ص ١٨٣/١٣٧/١٣٤/٣٣.

(٢) السابق ص ١٨٣/١٦١/١٥٩.

(٣) ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل، حقه وتقدم له وعلق عليه د. تشارلز بقرورث. شارك في
التحقيق د. احمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩.

(٤) من مجموع ٣١٧ فقرة تبدأ أفعال القول فسي ٣٥ فقرة منها.

(٥) قال (١٧)، تقول (١٣)، قلنا (٣)، القول (١).

(٦) أفعال النظر (٢٣)، وأفعال الإقتضاء (١٠)، وأفعال الشرط (١٧).

(٧) تلخيص كتاب طويبقى وهو للجلد، تلخيص كتاب الجدل ص ٢٩.

(٨) السابق ص ٢٩-٣٠.

يلخص "كتاب الجدل" بقدر ما يدرس موضوع "الجدل". يتعامل مع الأشياء أكثر مما يتعامل مع الألفاظ. ويعرض للتخييص في صيغة تساؤلية، أرسطو يسأل وابن رشد يجيب، الآخر يسأل والأنا يجيب^(١). وطريقة للتخييص وضع الوقائد في الموروث منعا لازدواجية المعرفة من حيث المصدر وزدواجية للفكر من حيث الرؤية، وزدواجية الحقيقة من حيث المنفعة العلمية ووحدة الأمة ومصالح الأوطان^(٢).

ويتكلم ابن رشد عن أرسطو كشخص ثالث غائب وليس كمثلكم حاضر. فهو الآخر المغاير، وليس الأنا المتناهي، أصناما بالتمايز بين الأنا والآخر، بين الشارح والمشرّح، بين الموروث والواقف. فابن رشد هو الذي يتكلم وأرسطو هو القناع. ابن رشد هو الذي يتكلم في مواضع الحدود، وأرسطو هو الذي يذكرها في المقالة السادسة من الجدل، لذلك يقول أرسطو^(٣).

يدرس ابن رشد الموضوع وينكر مكانه عند أرسطو إعترافا بفضل التعماء وليس تبعية لهم^(٤). وفي نفس الوقت ليس للتخييص رجوعا إلى الماضي بل إستحضار الماضي لذلك كثيرا ما يشير ابن رشد إلى "زماننا هذا"، "المتكلمون من أهل زماننا"^(٥).

ويبدو مسار الفكر في أحالة المسابق إلى اللاحق واللاحق إلى المسابق. كما يبدو مسار الفكر في تخييص بعض الفقرات لمراحله، ماتم قبل الآن وما سيأتي بعد ذلك مع تذكير بأقسام الموضوع. ويتحدد المسار في أول فقرة بالفرض، تعريف القوانين والأشياء الكلية التي منها تلتئم صناعة الجدل^(٦).

وهو تخييص حسب ما تأدى لابن رشد الفهم والنظر أي أنه عرض على العقل وليس مجرد اختصار قاموس كمي. وبعد الفهم يأتي النقد والمراجعة. يمتاز بأنه مكتوب بأسلوب عربي رصين واضح المعنى وكأنه موجه إلى القارئ العربي وليس إلى القارئ اليوناني. فالتخييص للمعاني على نحو موجز^(٧).

(١) تضع طبعات حيدر آباد آيات قرآنية فوق كل عمل فلسفي تنشره ربطا للماضي بالحاضر وكانت عادت حين قراءة نصوص الفلسفة الغربية ووضع آية قرآنية فوق كل عنوان أيضا لتجاوز ثنائية الثقافة بين الوقائد والموروث.

(٢) وانتشر في ذلك على تلم أرسطو فإن في ذلك رياضة ما " المسابق ص ١٥٢، في مواضع الحدود وهي المذكورة في المقالة السادسة ص ١٦٧/١٦٢

(٣) في مواضع الهو هو والغير وهي المذكورة في المسابقة، المسابق ص ١٨٤.

(٤) مثل ما جرت به عادة أصحاب التعاليم في زماننا هذا، المسابق ص ٤٥-٤٦.

(٥) المسابق ص ٤١/٨١/٣٠/٤٩

(٦) فهذه جملة المواضيع التي عدها أرسطو قد نقّاهها على حسب ما تأدى لنا فهمه وفيها نظر،

المسابق ص ١٠٨، فقد أخصنا حجج المواضيع الجشية بحسب ما يسر لنا، المسابق ص ١٣٨=

ويضم ابن رشد العديد من مقالات أرسطو فى جزء واحد. يترك المقالة الأولى من كتاب أرسطو كما هو، التعريف بالأقوال التى تلتزم منها المخاطبة الجدلية وبأجزائها، ويترك الثالث كما هو، أحكام السؤال والجواب بتعبير الاصوليين وهو المقالة الثامنة عند أرسطو. ثم يضم المقالات الست من الثانية حتى السابعة عند أرسطو فى الجزء الثانى لمزيد من التركيز دون الإسهاب والتفصيل فى المواضيع بالرغم من طول عرض المواضيع وأنواعها وكان التلخيص لم يحقق غرضه وهو على وعى بهذا التركيب الجديد المقصود.

ويبين فى نهاية كل مقالة أنها تلخيص لمقالة فى كتاب الجدل. كما يبين فى أول كل موضع ما يعادلها عند أرسطو، وموضع الجنس فى الرابعة، والخاصة فى الخامسة^(١).

ومن الواضح، يأتى أرسطو بطبيعة الحال فى المقدمة مع لقبه مرة واحدة، الحكيم، ثم شراحه ثامسطيوس وثاوفرسطس والاسكندر ثم أفلاطون ثم جالينوس وزين ويحيى النحوى وسقراط، وأوميروش وبارمنيدس^(٢). ويشرح ابن رشد لفظ الجدل بمعناه عند الجمهور لجوء الى الثقافة الشعبية ونقلًا للمنطق من الخاصة إلى العامة، وهو المعنى الذى يقصده أرسطو. فإن عظمة الحكيم تكمن فى أنه أخذ المعانى الشعبية وطرق الحوار بين الناس ووضع قواعد وقوانين كلية لها. ولهمها يرجع الى مصدرها فى ثقافة الجمهور. لذلك تسمى المواضيع أى المواقف التى يتم فيها الحوار بين الناس لإقناع بعضهم البعض^(٣). بل إن أرسطو يطبق الجدل أيضاً فى باقى العلوم، الطبيعى والإلهى والمدنى على سبيل المثال قبل أن يتحول إلى البرهان. كما يستعمله أرسطو فى بارى أرمناس فى التصديق بالأمور المشهورة مؤقتاً حتى يتحول الذهن إلى البرهان، وكما استعمله فى

- فهذا هو القول فى جميع المعانى الضرورية التى تضمنتها هذه المقالة بأوجز ما أمكننا وإليه السابق ص ٢٤٩.

(١) القول فى الجزء الثالث بحسب ترتيبنا وهو الذى تضمنته المقالة الثامنة من كتاب أرسطو، السابق ص ١٩٩/٣٠-٩٠/٩١-١٣٩.

(٢) أرسطو (٦٩)، الحكيم (١)، ثامسطيوس (٢١)، ثاوفرسطس (٦)، الاسكندر، أفلاطون (٥)، تليدس، جالينوس، زين، أماليس (٢)، يحيى النحوى، أفورطنوروش، ثراسومالغوس، سقراط، بارمنيدس، أوميروش (١).

(٣) تلخيص الجدل ص ٣٠-٣٤.

فى المقالة الأولى من السماع ضد الذين جدوا الكثرة والحركة. كما استعمله فى ما بعد الطبيعة لتصحيح مبادئ العلوم الجزئية.

والمطلوبات الجدلية أصناف إلا أن أرسطو يجعلها خمسة بضم الفصل إلى الجنس^(١). فالمواضع الجدلية كلها تصنف إبتداء من الأجناس الخمسة. ويوحى أرسطو بعدم استعمال القول المشهور إلا مقرونا بضده حتى يكون أكثر ظهورا. وللإثبات مواضع أخرى. ويعطى أرسطو خمسة عشر قانونا لتمييز الاسم المشترك، وثمان وعشرين موضعاً فى إثبات للشيء وإبطاله على الإطلاق، وأربعين فى مطالب المقاييسات.

وعند أرسطو المواضع مطالب الوجود للمطلق. وهى واحدة مع مطالب العرض. ولم يجعلها حدية. ووافق ثاوفرسطس على ذلك ويقسمها أقساما. وأول المواضع التى ذكرها أرسطو هو النظر فى محمول الوضع. ويعتمد كثيرا على النوع الأول من المقاييسات، مقايسة موضوعين إلى محمول واحد. ومن مواضعه ما كان إقتلاؤه صعبا فهو أثر، ومثل إثثار العيش مع الأصقاع. ويضرب بنفسه المثل أن أرسطو أثر من أفلاطون. وبعض المواضع عند أرسطو يوجد فى الصحة والمرض، والأكل والأكثر جودة، ومواضع اخفاء النتيجة، وطلب الكثرة وأحكام السؤال، وعدم قصد أحد تعليم الكذب ووجوه لتنهال للسائل، وللقدرة على السؤال والجواب والارتياض عليهما وعدم استحصان الجدل فى كل شيء. ويعتمد أرسطو على أومبروش فى التصديق الشرعى.

ويذهب الإسكندر إلى أن مطابقة ما فى النفس ما فى الخارج أدخل فى باب للمرض^(٢). كما يذهب أفلاطون إلى مطابقة العدل فى النفس وفى المدينة. والدار لديها ثلاثة أجزاء: لهيب وضوء وجمرة. ويرى أفورطغورس أن الأشياء فى أنفسها بحسب الإعتقادات الحاصلة فيها لمعتقد معتقد. وهو ما يسميه أرسطو للرأى المبتدع أو الوضع بخصوص^(٣). ويشار إليه فى الصور المفارقة. ونموذج القياس للكذب أن العالم ولشجاع وثق إذن العالم شجاع. ونموذج المشهور شكوك يحيى النحوى على المشائين فى وجود القوة متقدمة بالزمان للفعل فى حدود الحركة.

(١) السابق ص ٣٥ / ٤٤-٤٣ / ٥١/١٥٩ / ٦٥-٦٥/٩٤/٦٦-٦٦/١٦٣ / ١١/٩١/١٠٠/١٠٢/١٠٥/١٢٢/

١٨١/٢٠٤/٢٠١/٢١٢-٢١٢/٢١٤/٢٢٧/٢٣١/٢٣٦/٢٤٣/٢٤٧-٢٤٨/٢١٣.

(٢) السابق ص ٣٩ / ٨٥/٤٥/١٩٧/٢٣٧/٤٥/٢٣٦/٢٤٦/٤٦/١٩٣.

(٣) السابق ص ٦١-٦٤/١٩٣.

فالنصارى يشككون على أرسطو والمسلمون يبرؤونه ويعطى أرسطو أمثلة
لانتقادات الصائل من أقوال ما ليس وبلارمنيدس عن أن الوجود واحد ومن أقواله
زين لنفى الحركة والمليس لنفى الكثرة. ويضرب المثل باقليدس بالبراهين على
المقدمات البعيدة على عدم احتياج الجدل لمثلها وعلى حد الزاوية بعبارة سهلة.

ويحدد الإسكندر وثاوفرسطس للموضوع بأنه أصنل أو مبدأ تؤخذ منه
المقدمات فى قياس من المقاييس التى تعمل على المطالب للجزئية فى صناعة
صناعة وهو نفس ما يراه أبو نصر. فابن رشد هنا يستعمل شراح أرسطو
اليونان والمسلمين مستأنفاً دورهم وليس رفضاً لهم. وهو حد قريب جداً من
أرسطو فى كتاب الخطابة ومثل أنواع المواضع التى بينها أرسطو فى كتاب أنا
لوطيقا الأولى. وحجة الإسكندر أن مقدمات المقاييس غير متناهية ولا منحصرة.
وهو أقرب إلى الصواب عند ابن رشد. فالمواضع عند الإسكندر أقرب إلى
الأحوال إعتياداً على أن أرسطو لا يسمى المقدمات مواضع. ويتفق جميع
المفسرين على ذلك. ولا يعارض ابن رشد شراح اليونان على غير عادته، فهم
أقرب إلى أرسطو. لذلك كان ابن رشد قريباً منهم. ويرتب الحدود بطريقة
ثاوفرسطس ونامسطيوس، إذ كان أدخل فى الترتيب الصناعى وأسهل الحفظ.

أما نامسطيوس فيرى أن الموضوع هو المقدمة الكلية التى هى أحق
المقدمات بالقياس، وهو ما يتفق مع رأى أرسطو فى كتاب الجدل^(١). ويتفق فى
أن أصول مواضع الجنس أربعة، وفى أن أحد المواضع برهائى. ويضيف
نامسطيوس نماذج من الأبطال والإثبات ليس فقط الكون والفساد بل أيضاً من
الفاعلات والخايات والأعمال. ويجعل للشبه موضعاً ثالثاً وهو المأخوذ عن طريق
الأبدال والقلقة. ويجعل بعض المواضع مؤلفه من التشبيه والمقابل. ويدرك التشابه
بين موضعين، ولا يعنى دخولهما تحت جنس واحد. ويرى أن بعض المواضع
صعبة للقسمه لتشابهها وقلة ظهور الفرق بينها. ويجعل المؤثر من أجل نفسه أثر
من المؤثر من أجل غيره عند أرسطو مأخوذاً من الأمر نفسه. وبعض المواضع
عند نامسطيوس قريبة من طبيعة الأشياء. ويتفق نامسطيوس وثاوفرسطس على
ظهور بعض للمواضع مثل الحد ومواضع الخطأ ويرى نامسطيوس إستبعاد بعض
المواضع لأنها ليست كذلك. وبعضها مسموه وبعض للمواضع فى الخامسة وهى

(١) السابق ص ٦٢/١١٠/١٢١/٨٤-٨٥/١١٨/١٢٥/٩٣/٩٥/١٢٠/١٦٦/١٧٥/١٢٧/١٤٤-

٢٢٨/٢٢٤/١٩١/٨٠/١٣٣/١٤٥

ليست كذلك، لذلك لم يكررها أرسطو. وقد أُلزم سقراط الخطأ في كتاب السياسة ثراسوماخوس السوفسطائي لأن الأخس لا يكون نوعاً للأفضل. وهو ما يتفق مع ثامسطيوس. ويوجد ايروقليطس بين الخير والشر. ويخالف ثامسطيوس وثاوفرسطس أرسطو في ترتيب الحدود^(١). ويعزل ثاوفرسطس أرسطو في تكريره مواضع الجنس. ويرصد ابن رشد الخلاف بين أرسطو وجالينوس في سبب تعطل الحواس في النوم، القلب عند أرسطو والدماغ عند جالينوس. ويقراط وجالينوس يقع عليهما حد الطبيب.

ويحال إلى باقي مؤلفات أرسطو وتلخيصاتها. ويأتي كتاب القياس أولاً ثم البرهان ثم المقولات ثم السفسطة، أنا لوطيقا الأولى، والجدل، وما بعد الطبيعة ثم للخطابة، والمواضع، وباري ارمينيس، والمقالة الأولى من السماع، والسياسة^(٢). ويحال إلى المقولات حين فحص الجوهر والمرضى. والمضاف^(٣). ويحال إلى ما بعد الطبيعة في اسم الواحد، وإلى القياس لمعرفة أنواعه وطريقة الخلف وامتحان القياس والمصادرة على المطلوب. ويسمى أيضاً أنا لوطيقي الأولى الذي يحال إليه موضوع عكس القياس. ويحال إلى البرهان في حالة البراهين لذاتية للكلية، والحدود المطلقة كبراهين بالقوة والأعراض والخواص وفي الموضوعات المفارقة، وإلى الخطابة وأنا لوطيقي الأول لبيان تحديد المواضع، وإلى الخطابة في الأكاويل الخلقية والانعالية، وإلى السفسطة الذي حذر فيه أرسطو من حمل الشيء على نفسه وفي موضوع قياس الخلف.

ومن الفرق يذكر المفسرون، واليونانيون، والبابليون والقدماء، ثم السوفسطائيون^(٤). يختلف المفسرون في إحصاء المواضع ويضرب المثل باليونانيين والبابليين على موضع التساوي مثل: إذا كان شأن اليونانيين قبول الحكمة كشأن البابليين ثم وجدت الحكمة لليونانيين فهي موجودة للبابليين. ويعتمد أرسطو على شهادة القماء في أن العمر للناسك والعمر القاضل شيء واحد،

(١) السابق ص ١٧٠-١٧١.

(٢) القياس (٥)، البرهان (٤)، المقولات (٣)، السفسطة، أنا لوطيقا الأولى، الجدل، ما بعد الطبيعة (٢)، الخطابة، المواضع، باري ارمينيس، المقالة الأولى من السماع، السياسة (١).

(٣) السابق ص ٣٨ / ٤٠ / ٩٢ / ١١٢ / ٤٧ / ٢١٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ / ٢٤١ / ٤٨ / ٦٧ / ١٢٤ - ١٩٧ / ١٩٨ - ٢١٢ / ٢١٠ - ٢٣١.

(٤) المفسرون، اليونانيون، البابليون، القماء (٢)، السوفسطائيون (١).

وهو ما يصدق فيه أنه أعظم وأفضل، وفي وضعهم وجود الحركة والكثرة. والسوفسطائيون هم الذين يبعون من المناظرة الغلبة والفلاح^(١).

ويأتى الموروث حينئذ مادام الموضوع صورياً، فيتصدر الفارابى ثم ابن سينا من الأعلام، والمتكلمون من الفرق، ولسان للعرب ثم كلام العرب وقبائل العرب^(٢). تبدأ الدلالة فى الظهور فى بداية التلخيص وتحديد الجدل ومنفعته ثم تختفى بعد ذلك بتلخيص الموضوع. ويحدد أبو نصر أن الموضوع كما حدده الاسكندر وثاوفرسطس، يبدأ تستمد منه مقدمات القياس فى صناعة جزئية، ويعتبره رأى أرسطو الذى صرح به فى كتاب الجدل. ويرى أن المقايضة قد تكون فى مقولة الجوهر اعتماداً على ما قاله أرسطو فى كتاب المقولات. ويجعل ابن سينا بعض المقدمات المشهورة برهانية إذا كان الأولى فيها هو المتقدم بالطبع. وربما استعمله أرسطو فى المقالة الأولى من السماء والعالم ويجعل بعضها موضوعاً علمياً، ولا يظهر لسان العرب تصارييف تدل على وجود الموضوع فى المحمول، وقد وضع الحرف "لو" فى لسان العرب للتفضيل وولو العطف للجمع، والكلبى إسم مشترك بين الحيوان وقبيلة من قبائل العرب. وتظهر عادة العرب فى ضرب الأمثلة بزياد وعمرو للإشارة إلى الإنسان العام غير المشخص. وكلام العرب وضع ألف الإستفهام قبل ليس فى "أليس" مفوضاً له الإجابة، سؤال تفويض وليس سؤال تقرير^(٣).

وتظهر مصطلحات علم الأصول مثل السبلات البرهانية من المنبر والتقسيم كمنهج لاقتناص العلة. كما يظهر مصطلح الشريعة بالمعنى العام أى القانون ومصطلح القضية، وضرورة طاعة الأبناء أو الشريعة. وتكرر بعض الأمثلة التاريخية المحلية على معنى الواحد. فالصقلية والزنج شعبان مختلفان من حيث اللسان، ولكنهما واحد فى الإنسانية. والخليفة فى الإسلام وأقيصر الروم واحد فى الوظيفة أو النسبة. ويظهر الشرق مثل الهند لضرب المثل سواء كان من أرسطو، امتداد الشرق فى اليونان بعد عصر الإسكندر أو من ابن رشد والجناح الشرقى للحضارة الإسلامية. ويبدأ التلخيص بالبسملة والصلاة على محمد وآله وتنتهى مواضع الإعراض بالحمدلة، كذلك مواضع الهوهو والفير، وكذلك الكتاب كله^(٤).

(١) تلخيص الجدل ص ٧٤/٨٨/١٩٥/٢١٣/٢٤٨.

(٢) أبو نصر (٣)، ابن سينا (٢)، المتكلمون (٢)، لسان العرب (٢)، كلام العرب، قبائل العرب (٢).

(٣) تلخيص الجدل ص ٦١/٩٢/٨٧/١٥٦/٨٤/١٨٩-١٩٠/٤٠/٢٠٩.

(٤) السابق ص ٣٢/٩٤/١٠٠/٢٤٤/٤٠/٩٥/٢٠٩/٢٩٨/٢٤٩.

ويظهر الجدل فى علم الكلام بطريق غير مباشر. فالجدل للجمهور، ونافع له، وليس عند الحكماء أهل البرهان. يتجه نحو الفضيلة والعدل أى إلى الأمور العملية وليس إلى الأمور النظرية كما هو الحال فى منطق اليقين وأحياناً فى علم الكلام منعاً للمراءاة والكذاب فى الاعتقاد. وإذا كان الجمهور يعتبر الحد هو تبديل الاسم باسم اصرف منه فإن المتكلمين يحددون العلم بأنه المعرفة. ولا تقتصر المنفعة فقط عند الجمهور بل تمتد إلى العلم الطبيعى والعلم الإلهى والعلم المدنى. ومطالب للمقايمة تمتد إلى الأمور الطبيعية والإلهية. ويضرب المثل بالعلم الإلهى على أن الأفضل ما كان فى العلم الأفضل، وأن ما هو موجود لله تعالى أثر مما يوجد للإنسان. ويضرب المثل على المقدمة الجدلية بالقول المشهور وأولها عند الجميع "الله موجود" أو "النفوس بالقية". وتبلغ شهرتها عند العلماء والجمهور أنه تصعب معها المخالفة. ونموذج الجدل الضار فى العمل هل ينبغي أن يعبد الله أم لا ؟ كما يظهر اللهم كسلوب وعادة عربية^(١). ويضرب المثل بالإجابة بأن البخت هو قضاء الله وقدره ولا شيء أجرى على نظام وأخرى بأن يقال باستحقاق من قضاء الله وقدره على سؤال أن الفضيلة أثر من جودة البخت والاتفاق لأنه غير محدود ولا ثابت ويكون بالعرض وليس اختياراً ولا بغير استحقاق. وهى مناقضة تنتهى إلى السأمة وتقطع المحاورة.

ويمكن تحويل الجدل إلى منطق للعلاقات بين الذوات. فالأمثلة للمواضع الإنسانية، تعاطف بين البشر، انفعالات متبادلة. يمكن تحويل الجدل إذن من المستوى الصورى إلى المستوى الإنسانى. وهل تستطيع هذه القوانين الجدلية طبقاً لمواضعها طبقاً للمقولات للمشر أو الأسماء الخمسة إخضاع جدل الجمهور إلى منطق دقيق قابل للاستعمال طبيعياً وليس اصطلاحياً؟ وهل يمكن اكتسابها وتعلمها أم أنها مهارات طبيعية وبدايات أولية؟ ربما يقوم بها منطق الجدل على الإيحاء والانقاع والتأثير والتخييل والأغراء أكثر مما يقسم على قوانين المواضع. ونظراً لكثرة القوانين يصعب للعد والاحصاء الدقيق، والعجيب استيعاب التلخيص كل ذلك. هذا العد والاحصاء والترقيم يجعل للتلخيص أقرب إلى القاموس أو المعجم. هو أقرب إلى البدايات العامة وفطرة البشر وحكمة الشعوب المتركمة عبر التاريخ. ولا يمكن إخضاع العلاقات بين الذوات إلى حسابات كمية. فالعد والاحصاء للموضوعات المنفصلة، والعلاقات بين الذوات كينيات

(١) السابق ص ٣٦/٩٣-٩٤/٤٣-٢٢٢/١٦/٢٣٢/٢١٥.

متصلة. بل ومنها ما هو تعبير عن بعض الآيات القرآنية مثل جدل الحلو والمر الذي يشبه آية ﴿عسى أن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ، وَعسى أنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ (١).

٦ - تلخيص المسئلة. وهو في حجمه أصغر من القيلس والجدل وكبير قليلاً من البرهان (٢). وتغيب الدلالة عنه نظراً لابتعاده عن اللغة، منطلق العرب. كما أن الجهل للنقد للناشر مجرد معلومت نحوية مصممة خالية من القراءة. أفعال القول فيها أقرب إلى صيغة "قال" بالرغم من وجود "قول" للتقابل بين لولقد والموروث، تقول نحن (٣). لذلك يبدو للتمايز بين لسان اليونانيين ولسان العرب. فالمسئلة والموسططيون بلسان اليونانيين (٤). وتختلف كل لغة عن الأخرى في أحوال الإعراب والتقطيع.

كان عند أرسطو إحصاء بالإبداع للنظري. فالمسئلة مارسها الناس عليها. والمعجب أن ينظرها جماعة من العلماء، ولكن الأعجب أن الذي نظرها ووضع قواعدها واحد فقط، من البداية إلى النهاية. لذلك يجب شكره وللثناء عليه. فلن كان فيها نقص فالصنف والعر (٥). وإذا كان أرسطو قد أبدع كل شيء فماذا سيضيف اللاحقون؟ فقد اكتملت النبوة بظهور آخر الأنبياء، ولكل بعده فقهاء مجتهدون!

(١) عشرة قوانين للمتنسقات السابق من ٥١-٥٦ : ثمانية وحشرون في محمول الوضع من ٧٠-٩٠، أربعون موضعاً في مطالب المقاييسات من ٩٤-١٠٨، ثلاث وأربعون موضعاً للجنس من ١١١-١٣٥، ستة مواضع للخاصة، وأربعة مواضع من الأقل والأكثر والتساوي من ١٥٧-١٦١، وثلاثة مواضع في الحدود، من ١٦٢-١٦٤ وأربعة مواضع للزيادة في الحد من ١٦٥-١٦٦، وعشرة مواضع من الجنس من ١٧٠-١٧٤، واثنان للجوهر من ١٧٥، وثلاثة المضائق من ١٧٦-١٧٧، وأربعة للكيفية من ١٧٧-١٨١، وأربعة للعمم من ١٨١-١٨٢، وتسع مواضع للمقولات العشر من ١٨٧-١٩٢، وأربعة لحدود الأشياء من ١٩٢-١٩٣، وسبعة مواضع في السهو والغير من ١٩٥-١٩٦، وتسعة وجوه في إلغاء التبر من ٢٠١-٢٠٨، وأربعة وجوه في أبطال المقدمات من ٢٣١-٢٣٢.

(٢) ابن رشد: تلخيص المسئلة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٧٣ وهو من الكتب بالرغم من كثرتها تنقسمها الدلالات على التلخيص.

(٣) قال (٤٩)، يقول (٥)، تقول (٣) .

(٤) تلخيص المسئلة من ٦٦/٥٧/٨.

(٥) "وليس من المعجب تمام الصناعة لكثير من الناس . لكن المعجب أن تكم الصناعة لواحد فقط . وإذا كان تنعيم الصناعة للناس الكثيرين أمراً فاضلاً جداً فافضل منه وأعجب إيجاد الصنائع بأسرها للوحد وإشغالها من المبدأ إلى المنتهى . قال : ولكن هذا قد يجب على كل من وقف على قولنا هذا أن يكون لافاً منه شكر كثير وحسد عظيم على ما اقتضاه من هذه الصناعة وحصلها-

ويتحدد مسار الفكر منذ البداية بتحديد الغرض وهو القول في التبعيات
الموسطانية التي يظن بها تبكيات حقيقية وإنما هي مضللات. ويبدو مسار الفكر في
الإسكندر، استترك اللاحق على السبق، والسابق على اللاحق. كما يبيح الفكر عن
الأسباب التي تجعل القياس تبكيتاً. ولا يكفي بالارصد والتقرير بل يذهب إلى التعليل.
ويبرز أفعال البيان لتكشف عن مسار الفكر، معقلته ونتائجه، وإستحالة التناقض فيه^(١).

ويعترف ابن رشد أن النص الذي قام بتلخيصه معتاص جداً إما بسبب
للمترجم أو بسبب المؤلف وغموض العبارة. لم يشرحه أحد من قبل إلا ابن سينا
في "الشفاء". فريما أصناف ابن رشد من عنده شيئاً للتوضيح، وربما أول شيئاً
على غير قصده. فان البادئ بالشرح كالمنشئ لها. لذلك هو تلخيص ممكن
محتمل ظني لا يعلق الباب أمام تلخيصات أخرى. ومع ذلك فلم يفت ابن رشد
شيئاً من أجناس أسئلة أرسطو ولا من أغراضه الكلية. وربما فاتته بعض
التفصيلات الجزئية وأوجه إستمعاليها وتعليمها. فالأصل أولى من الفرع، والمبدأ
أخف من التطبيق. وتلك مهمة عدة أجيال أو مهام متتالية لجيل واحد^(٢).

ومن الولاد يتصدر أرسطو بطبيعة الحال ثم أفلاطون ثم سقراط ثم زين ثم
ماليسوس ويقترط ثم جالينوس، وبروس^(٣). ويعرض التبعيت كما يقول أرسطو في
المصادرة على المطلوب. وتقع المغالطة في توهم ما ليس بنقيض أنه نقيض باغفال
الشرط ولأخذ مسألتين في مسألة واحدة. وربما ذكر أرسطو مواضع دون أخرى

= من مبادئها ولجزائها. فإن وجد في بعض أجزاءها نقض فيكون منه صفح عنا، وعذر لنا لمكان
الاشياء التي قلنا، المسبق ص ١٧٦.

(١) السابق ص ١١١/١/٥/٧٩/١٢٥-٥٦/٧/٥٧-٥٦/٦٦/٦٢/١٤/٦٩/٧١/٩٥.

(٢) "فان هذا الكتاب مختص جداً بما من قبل الترجمة وإما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه ..
ولكتاب الوصول فيها من ذلك هو في غاية الاختلال، مع أن الرجل عويض العبارة. فمن وصف
على كتابنا هذا أو رأى أنه قد نقص من كلامي شيء هو في كلامه أو سقط شيئاً من كلامه طس
غير الجهة التي قصدنا فيها. فان من يتعلم فهم كلامه من غير أن يسبقه فيه غيره هو
شبيه بمن يبتدأ الصناعة. ولذلك كثير مما أورده في ذلك إما هو على جهة الظن والتخيل.
وفت تتبين ذلك إذا وقعت على نص كلامه في هذا. اكسأ أرجو أنه لم يفتك شيء من أجناس
الأقوال التي أوردها هذا الكتاب ولا من أغراضه الكلية. وإن كنا لا نشك أنه قد قلنا كثير من
الاشياء الجزئية وكثير من جهة إستمعالي القول فيها وتعليم لها. ولكن رأينا أن هذا الذي اتفق لنا
في هذا الوقت خير كثير. وعسى أن يكون كالمبدأ للوقوف على قوله على التسام لمن يأتي بعد أولنا
أن وقع لنا فراغ وأشاء الله في العسر، تلخيص المفصلة ص ١٧٨.

(٣) أرسطو (١٦)، أفلاطون (٦)، سقراط (٥)، زين (٤)، بقراط، مالميس (٢)، جالينوس، بروس (١).

أكملها الشراح. فهل أغفلها أرسطو حقيقة وهو يعدد أصناف المواضع المخطئة؟ واستعمل أرسطو موضع اللائق، وقياس العلامة في الخطابة. ولم يعدد أرسطو مواضع الابدال لأنها مواضع شعرية. وجعل صناعة السفطة جزءاً من صناعة الجدل، ويسمى المقدمات الشنيعة للنقصة الاقرار. ويستعمل كثيراً من المبكّنات^(١).

ويذكر سقراط على أنه اسم لا شخص مثل زيد عمرو عند العرب ويطرس وبولس في الغرب الحديث. ويحذر جالينوس عن إقراط عن خطأ عدم وضع النقط على الحروف. ومن أمثال غلط مالميس أن لكل ليس له مبدأ. والخطأ في الكلام يعرض من جهة المسموع وليس من جهة المتكلم كما قال أفلاطون. وينقد ابن رشد أفلاطون لأنه أساء في التنظيم حين أراد أن يطم التبركيات السوفطائية قبل القياس الصحيح. ومن السفطة انكار زين للكثر في الحس، واعتبر الوجود واحداً. وقام رجل من قدام المهندسين هو بقراط ظن أنه عمل مربعاً مساوياً للدائرة عندما عمل مربعاً مساوياً للشكل الهلالي، وهي مثل محاولة بروم في تربيعة للدائرة. ويشار إلى سقراط كإشارة على الامعان أو الواحد. وكان يفضل أن يسأل لا أن يجيب^(٢).

ومن أسماء المؤلفات يتصدر كتاب الجدل ثم القياس ثم البرهان، والخطابة، ويأري ارميناس^(٣). المخاطبة البرهانية في كتاب البرهان، والجدلية في كتاب الجدل، والخطبية في كتاب الخطابة. ويعرض للمصادرة على المطلوب في كتاب القياس وكتاب الجدل. وقد تبين في بارى ارميناس أسباب توهم ما ليس بنقيض لأنه نقيض. كما تبين في القياس متى يكون فاسداً. واثبات المبادئ الأول ضد من يجدها في كتاب الجدل، وكذلك سؤال المتعلم للمعلم، وقوانين القياسات الصحيحة في كتاب الجدل^(٤).

ومن أسماء الفرق يتصدر القماء ثم المفسرين، وقماء المهندسين^(٥). وللتمايز يذكر لمان اليونانيين. قال قماء للمفسرين أن المقدمات للكانبة إما دائماً وإما في الأكثر خاصة بهذه الصناعة. كما أن الصداقة خاصة بالجدل في الأكثر،

(١) تلخيص السفطة ص ٢٤/٦٤-٦٨/٦٦-٦٩/٧١/١٥٨.

(٢) السابق ص ٢١/٣٧/٥٥/٧١/٧٩/٨١/١٣٦/١٤٩-٧٣/١٥١/٨٤/٨٧/١٣٤/١٧١.

(٣) كتاب الجدل (٥)، للقياس (٢)، البرهان، الخطبية، بارى ارميناس (١).

(٤) تلخيص السفطة ص ١٢/٣٥/٦٦/٨٨/٩١/١١٢.

(٥) القماء (٧)، قماء للمفسرين، قماء المهندسين (١)، لمان اليونانيين (١).

والبرهان دائما. وللقنماء أمثلة مشهورة على الأقوال المغالطية. وتكامل امتثلهم تساعد على معرفة الموضوع^(١).

ومن الموروث يتصدر الفارابي ثم ابن سينا. والدلالة على التمايز يتصدر لسان العرب ثم لساننا، وكلام العرب^(٢). لقد زاد الفارابي على ما ذكره أرسطو بعض المواضع. ويرى وجود صناعة متوسطة بين الجدلية والسوفسطائية. ويرى أن هذا الجنس من الكلام هو الذي يسمى عيا في لسان العرب بمسبب نقصان في العبارة. كما أن للهذر زيادة فيها. فالأقوال المستقلة ليست جنما في كلام العرب لأن ليس له موضع^(٣).

وعند ابن سينا يظن الفارابي أنه استترك وضعا في المغالطات وهو موضع الإبدال. ولم يخف على أرسطو لأنه إما أن يكون مغلطا بالذات أو بالآخر، وهو بالذات خطبي أو شعري ولما أن يكون بالعرض فيذكر في الصناعة أولا يذكر. وما زاده الفارابي في المطلقات والمقيدات وفي أخذ ما ليس بمسبب على أنه مسبب فيه نظير، وهو أقرب إلى البسط والشرح دون الإضافة أو يكون مزيجا بينهما. وابن سينا هو الوحيد السابق على الفارابي الذي تعرض للمسئلة في كتاب "الشفاء"، ويعترف بأبداع أرسطو الذي لم يزد عليه أحد منذ الف عام ولا ابن سينا نفسه. ولا يوجد من المغالطات إلا ما عده ابن سينا^(٤).

(١) تلخيص المسئلة ص ١٧٣/١٣٩/٦٨.

(٢) أبو نصر (٤)، ابن سينا (٢)، لسان العرب (٢)، لساننا، كلام العرب (١). تلخيص المسئلة ص ١٦٥.

(٣) السابق ص ١٦٥/١١١/٦٥-١٦٩/١٦٩، وأن للموضع الذي يظن أبا نصر استتركه وهو موضع الإبدال، هو شيء لم يخف على أرسطو، وأن الأمر فيه على أحد وجهين: إما ألا يكون غلط بالذات وفي الأكثر فإن موضع الإبدال هو بالذات كما علمنا أرسطو، خطبي أو شعري، وإما أن يكون محدودا في المطلقات التي بالعرض إن كان ولا بد ولجبا أن يذكر في أجزاء هذه الصناعة، وكذلك كثير مما زاد في باب المطلقات والمقيدات وفي باب أخذ ما ليس بمسبب على أنه مسبب، فيه كله نظر. وذلك أنه يشبه أن يكون بسيطا وشرحا. ويشبه ألا يكون من الباب أو يكون يوجد فيه الأمران". السابق ص ١٧٩-١٨٠.

(٤) "قد اعترف ابن سينا بهذا وقال أنه اليوم له ألف سنة وكذا مائة من السنين ولم نجد أحدا زاد عليه في هذه الصناعة. قال: ونحن أيضا فقد اجتهدنا انقضا في ذلك زمان كباها على هذه الأشياء واستقرنا جميع الأقوال فلم نلق شيئا يخرج عنها ولا يشذ إلا ما يتنزل نزلة اللاحق أو منزلة البسط لمجمل أو كيف قال. وأما أنت فقد يمكنك أن تف من قولنا المتقدم في هذا الكتاب وقوف يقين أنه ليس ما هنا مغالطات إلا تلك التي لنا عنها ما يحسب أن يمد -

ويظهر الموروث اللغوي على استحياء في الحديث عن زيد وعمر وطبقا لعادة العرب. كما تظهر خصوصية اللسان العربي^(١). وتظهر بعض الأنماط الفقهية مثل أن المحمودات عند الشريعة كثيرا ما تضادها محمودات عند الطبيعة، فالتشريع على أحدها يكون محمودا في الآخر. وهو تضاد مصطنع نظرا لوحدة الشريعة والطبيعة. الطبيعة محمودة بالعقل والشريعة محمودة عند الجمهور. والذي عنده الشريعة وعنده الأكثر هو محمود من أجل أنه مشهور وأن عليه الأكثر. وتضرب الأمثلة الفقهية على المغالطات، فإذا سأل أحد: هل المحرم الكثير أم القليل، وكانت الإجابة الكثير ألزم ألا يكون القليل غير محرم^(٢). ويكاد يختلج الدين تماما من الكلام أو الفقه أو الأصول الأولى للموروث بالرغم من وجود ابن رشد في بيئة ابن حزم.

٧ - تلخيص الخطبة. أ - أفعال القول. وإذا كان الموروث قد تحول إلى وعاء للوفاة في تلخيص المقولات وتلخيص العبارات نظرا لسهولة تشبيهما معا في اللغة، الميدان الأول للثقافة العربية، وفحصا معا في تلخيص التباس وتلخيص البرهان نظرا للطابع الصوري لتحليل القضايا، وانفراجا بعض الشيء في تلخيص الجدل وتلخيص المسئلة فلن الموروث بدا وعاء كبيرا لاحتواء الوفاة في تلخيص الخطبة وتلخيص الشعر الميدان الثاني للثقافة العربية^(٣).

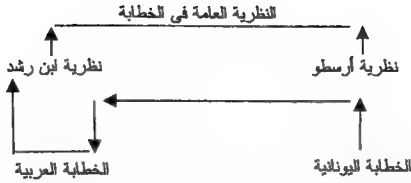
وتلخيص الخطبة أكبر حجما من الترجمة العربية القديمة نظرا لتوسع ابن رشد في إيضاح المعاني وإضافته مادة جديدة من الخطبة العربية إما لإعطاء أمثلة توضيحية على تحليلات أرسطو أو لتعديل هذه التحليلات لتوسيع أسسها النظرية على النحو الآتي^(٤).

= جزءا من الصناعة. السابق ص ١٧٩، ولم نجد فيه لأحد من المفسرين شرحا لأعلى اللفظ ولأعلى المعنى إلا ما في كتاب "شفاه" لأبي علي بن مينا شيئا من ذلك، السابق ص ١٧٧.
(١) السابق ص ٢٨/٢٣-١٥٢/٢٩، وينبغي أن نتأمل في اساقنا المواضع التي يمرض فيها مثل هذا العرض، فإنه ينبغي أن يكون هذا مشتركا لجميع الأسنة وهو المسمى عندنا عيا السابق ص ١٠١.
(٢) "أن المحمودات عند الشريعة كثيرا ما تضادها المحمودات عند الطبيعة. فينبغي للذي يشنع عليه بمقابل المحمود في الشريعة أن يقابل ذلك بأنه محمود عند الطبيعة. ومن شنع عليه بالمقابل المحمود عند الطبيعة أن يقابل ذلك بأنه محمود عند الشريعة. فإنه كثيرا ما تضاد المحمودات بالطبع مع المحمودات بالشرع. فتقتض كل واحدة منها من ححد صاحبها. لكن المحمودات بالطبع هي محمودات قيل صدقها. ولأكثر بالشرع هي محمودات من قبل أنها المعمول بها عند الأكثر أي المشهور، السابق ص ٩٣-١٠٦/٩٦.

(٣) ابن رشد: تلخيص الخطبة: حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٠.

(٤) للترجمة العربية القديمة (٢٥٥ ص) ، تلخيص ابن رشد (٣٣٢ ص) أي التلخيص أكبر من

الترجمة بحوالى الأربع.



والخطابة لا تنفصل عن الأخلاق والاجتماع والسياسة لأنها مجرد وسيلة للاتصال بين الناس في موضوعات عن الحياة العلمية والأوضاع الاجتماعية. ومع ذلك فالتحليلات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ناقصة. يعوض عن ذلك كثرة الأمثلة من البيئة الثقافية العربية الإسلامية خاصة في المقالة الثالثة. ولا ينظر الفارابي إلى الخطابة عند أمة واحدة، العربية أو اللبونية، بل عند سائر الأمم.

وإذا كان الشرح على مستوى اللفظ فإن التلخيص على مستوى المعنى. وهو ما يعترف به ابن رشد نفسه في نهاية المقالة الأولى من أن التلخيص للمعنى من أجل توضيح المعاني وتحليلها من مجهول إلى معلوم حصراً للمعاني والأعراض أولاً قبل الكلام^(١).

وبالرغم من قدرة ابن رشد الأكبيرة إلا أن أسلوب "تلخيص الخطابة" أقل أساليبه ملائمة. وربما أسوء للترجمة أو لصعوبة نقل الموضوع من البلاغة اليونانية إلى البلاغة العربية. وربما يرجع ذلك إلى الترجمة العربية القديمة^(٢). وكثير من العناوين الجانبية من وضع ابن رشد .

(١) "وبالجملة قد وفينا بجميع المعاني التي وجدنا بذكرها في أول هذا الكتاب. وكان ذكرنا لهذه الأشياء إما في أول الأمر فلكي يكون ما نتكلم فيه معلوماً غير مجهول كالجمال في فعل الذين يريدون أن يحسنوا التعليم، أحياناً أن يحصروا أولاً الأعراض والمعاني التي يريدون أن يتكلموا فيها ثم يتكلمون فيها. وإما ذكرنا إياها وتأخره فلكي يطمأنا قد وفينا بما كنا وعدنا في ذلك. وهذا هو مبلغ الخدمة التي تخص المتكلم. أعني أنه يعلم أنه قد وفي بما ذكر. ولما ما يخص السامعين فهو التذكير، السابق من ٣٢ "وهنا نقضت المعاني التي تضمنتها هذه المقالة التي هي الأولى، السابق من ٣٢/١٣، وهنا نقضت معنى هذه المقالة الثالثة. وقد لخصنا منها ما تلذى إليها فهمه وطلب على ظننا أنه مقصوده وصلى الله أن ين بالتأخر التام للخص من معنى كقوليه في هذه الأشياء وبخاصة في ما لم يصل إليها فيه شرح لمن يرتضى من المفسرين". السابق من ٣٣٢/٢٤٩.

(٢) ربما استخدم ابن رشد ترجمة عربية أخرى غير ترجمته التي نشرها بدوى إما لاسحق بن حنين أو لإبراهيم عبد الله الكاتب النصراني، السابق، تصدير عام من جـ ١.

والأقوال الشعرية متقدمة بالزمان على الأقوال البلاغية، فالشعر أسبق من النثر. فالأقوال تتطور في الزمان^(١).

وتظهر أفعال القول بوضوح. البدائية من أرسطو ولكن بقية القول من ابن رشد. ولا يذكر قول أرسطو حرفا ولكن معنى، فالتلخيص توجه نحو المعنى وليس نحو اللفظ كما هو الحال في الشرح أو نحو الشيء نفسه كما هو الحال في الجوامع. وتبدأ الفقرات بالصيغة اللفظية "قال". وتظهر بصورة أقل صيغ أخرى مثل "فهذا جملة" ما قاله، "فهذا آخر ما قاله". وفي نفس الوقت توجد أيضا صيغ المتكلم مفردا أو جمعا للدلالة على التقابل بين الآخر والاتا مثل "فنتقول"، "قلنا"، "نقول"، "لنقل"، "نحن قائلون". كما قد تظهر صيغة المبني للمجهول "قيل" بصرف النظر عن القائل. وتظهر صيغة ثالثة "محيدة مستقلة عن ضمائر اللغائب والمتكلم وهو مصدر "القول" الصريح أو بإداة الصلة "ما قال"^(٢). كما يظهر هذا التقابل في أشكال أخرى مثل "عللنا" و"عندهم"^(٣).

كما تأتي أفعال "البيان" بعد أفعال القول مما يدل أيضا على أن للتلخيص هو نظرية في الإيضاح في عدة صيغ أهمها "تقد تبين"، في المضارع أو "تقد استبين" في الماضي أو "يبين" في المضارع و"بين أن" في المصدر^(٤). كما تظهر أفعال الفهم والإدراك والتصور مثل "يعنى" فيهم، أو أفعال الإقتضاء مثل "ينبغي إيجابا أم سلبا. فالفكر صورة معيارية، ما ينبغي أن يكون عليه"^(٥). ويظهر

(١) في الشجاعة من ١٦١، القول في الحياء والخجل من ١٦٤، القول في الإمتام من ١٧٦، القول في النفاق من ١٨٤، القول في الحسد من ١٨٧، القول في الخيلة من ١٩٠، القول في الأسى والألم من ١٩١، القول في أخلاق الشباب من ١٩٥، القول في أخلاق المشايخ من ١٩٨، القول في الكحول من ٢٠١، القول في الألفاظ المفردة من ٢٥٢، مثل القول في المدح والذم من ٢١، القول في الشهود من ١٢١، القول في العقود من ١٢٤، القول في المذاب من ١٢٦، القول في الإيمان من ١٢٧، القول في الغضب من ١٣٣، القول في الصداقة والمحبة من ١٤٨، القول في الموقف من ١٥٦ القول.

(٢) عدد الفقرات بعد قل قال ٣١٨ فقرة، فهذا جملة ما قاله (٥)، فهذا آخر ما قاله (٣)، فنتقول (١١)، قلنا، لنقل (٢)، نقول، نحن قائلون (١)، المصدر مثل فهذا هو القول (٤)، وجملة القول (٢)، قيل (٢)، ما قاله (٣).

(٣) تلخيص الخطبة من ١١٩/١١٧/١١٤٥/١٠٨/٤٦-١٢٧/١٢٠-١٢٨/٢٣٦/٢٩٠.

(٤) فقد تبين (١٥)، استبين (٢)، بين (١)، بين أن (٢).

(٥) يعنى (٤)، ينبغي (٢).

مسار الفكر في لحالة السابق إلى اللاحق، واللاحق إلى السابق. يتوقف عند جزء ويعان عن بداية جزء آخر^(١).

وبلاحظ على "تلخيص الخطابة" ما يلي:

١ - توسع مفهوم الخطابة وشمل السنن والشهود والعقود والمذاب والإيمان، وتحول من مستوى البلاغة إلى مستوى القانون. لذلك ظهر الفارابي كعالم لابن رشد في تحليلاته الاجتماعية والسياسية.

٢ - الخطابة موهبة طبيعية لا تخضع لقانون. هي أقرب إلى الطبيعة منها إلى الصنعة، موهبة وليست مكتسبة. كما أن الفكر المسلم لا يحتاج إلى قواعد النطق. ويرتجل الشاعر دون وعي بالبحور كما تغرد البلابل دون قراءة للنوثة الموسيقية. ومن ثم يكون السؤال ما مدى استعمال كل هذه للتقسيمات لأنواع الأقيسة الخطبية وإرجاعها إلى أشكال التماس الصوري؟

٣ - ظهور بعض الألفاظ الحديثة مثل السلطان والثروة تجعل التلخيص صعباً^(٢).

٤ - ظهور التحليلات النفسية للعلاقات الاجتماعية في الخطابة.

٥ - جعل التكوين جزءاً من الخطابة مع الخطاب الشفاهي العام.

٦ - للقدرة على إيجاد المصطلحات العربية المقابلة للمصطلحات اليونانية والفهم والإستيعاب للنص اليوناني ونقله إلى البيئة الثقافية الجديدة والتطوير ل كليهما لوضع نظرية عامة في الخطابة كما حاول ابن سينا أن يضع قبل ذلك نظرية عامة في الشعر المطلق، والحديث عن التشبيه والإستعارة والتشثيل وكأنه يولف نصاً في البلاغة العربية.

ب - لوالفد. أسقط ابن رشد كثيراً من أسماء الأعلام اليونانية. ولم يستبق بعد أرسطو ثم سقراط ثم أفلاطون وزينون وفروطا غوراش إلا أوميروش لأنه أصبح معروفاً لقارئ العربي عبر الترجمات وكثرة الإحالة إليه عند أرسطو وعنده غيره من حكماء اليونان^(٣). وأحياناً يقع الخلط بين سقراط الفيلسوف وأبوقراطيس الخطيب اليوناني، أما من الناسخ وهو الأرجح أو من ابن رشد الذي

(١) السابق من ١٩/٨٥/٩٩/١٠٩١٥٤/١٥٦/١٦٩/١٧٨/١٩٠-١٩٨/١٩٨/٢٠١/٢٠٢-٢٠٥/٢٠٥
٢١٥-٢١٧/٢٢٩/٢٤٧/٢٥٥-٢٥٥/٢٦٥/٢٧٤/٢٨٠/٢٨٧/٣٠٥/٣٣١.

(٢) السابق من ٥٧-٥٨.

(٣) أرسطو (٤٨)، أوميروش (١١)، سقراط (١٠)، أفلاطون، زينون (٣)، فروطاغوراش (١).

لا يهتم الشخص بقدر ما يهتم للقول. ومما يدل على ذلك إسقاط الاسم كلية والاكتفاء
 برجل مشهور (أكتينوفون)، امرأة مشهورة (أطوقونا)، رجلان مشهوران (قاليقوس
 وفمفيلوس)، رجل معروف بالتغلب (فلارس). رجل معروف (أودوسوس)، شاعر
 (أطيفون)، أحد شعراء اليونان (أيفنوس). فلان (قودياس، أفندس، جرجياس،
 أماسيس)، بعض القدماء (أسطيوخوس، ممويندس)، ملك (ديانوسوس)^(١). كما
 يستعمل ابن رشد تعبير "بعض القدماء" لضرب المثل بقول شر أكل لثواء لثبير
 أعظم (أسطوخوس)، وقول "بعض القدماء" أن السنة تحتاج إلى سنة فوقها، وكذلك
 تعبير "رجلين من القدماء" (قاليقوس، فمفيلوس) مشهورين بالخطبة عندهم.

ومعظم استعمالات أرسطو لا تبدأ بفعل القول. بل إن أرسطو يحكى أيضاً
 راويًا عن آخرين، فأرسطو مؤرخ وفيلسوف في آن واحد. ويسمى الأشياء التي
 يراها ابن رشد أيضاً والتي قد يسميها تسميات أخرى^(٢). كما أنه يذكر أشياء
 مستقلة عنه يذكرها أيضاً ابن رشد. ويرى الواقع الذي يراه ابن رشد، ويحصى،
 ويعرف. وبقبح أن يعجز أرسطو عن معرفة ما أدركه زين، وأن يمدح مادح
 أرسطو أنه حكيم يعم أرسطو وغيره من الحكماء^(٣).

أما أوميروش فإنه تذكر معاني لشعاره دون أشعاره نفسها. فالمعنى مفهوم
 على عكس الشعر بما فيه من تخيلات وأسماء مجهولة. إذ يقبل الإنسان الشر
 اليسير في مقابل تجنب الخير العظيم، وهو أحد القواعد الفقهية. كما اختار
 أوميروش من الاصطلاحات للناقعة لساناً عظيماً للقر له عدو عظيم فيفعل.
 به الشر وبأصدقائه الخير. كما قسم الشيء إلى جزئياته حتى يخيل أنه اعظم.
 وقال إن الشر "أحلى من قطرات للعسل" إذ أحل الإنسان ليقاع الشر بالمغضوب
 عليه وهو ممكن الوقوع. كما أجاد في تصوير هذا المطنسي قائلًا "لما تكلم الناس
 بالمرثية صرخ السامعون بها صرخة جامعة لذينة". والهاكون لا يفضب عليهم
 لأنهم صاروا إلى شيء أعظم من الشر المؤمل فيهم. واستعمل ذلك أوميروش
 لتسكين غضب إنسان على آخر.

(١) تلخيص الخطبة ص ١١٩/١٢٨/٢٢٣/١٤٧/١٧٣/٩٠/٢١٣/٢٦٨/٢١٣-٢٢٤.

(٢) أقوال القول (١١)، يحكى (٨١)، سمى (٦)، ذكر (٤)، يرى (٢)، يشد، يحصى، يعرف، يعجز، يم (١).

(٣) تلخيص الخطبة ص ١٤٣/١٧٣/٥٣/٦٦/٧٥/٧٠/٨١/١١٢/١١٣/٢٢٤-١٣٤.

١٤٤/١٤٢/١٤٥-١٤٥/١٧٨/١٠٨/٢٢٢/٢١٤-٢١٧/٢١٨-٢٢٢/٢٢٥/٢٢٣/٢٢٤/٢٥٩

٢٥٩/٢٦٢/٢٦٥-٢٦٦/٢٦٩/٢٧١/٢٨٧/٢٣٣/٢٨٢.

ومدح أومبروش إنسان قسم نهاره أقساماً يفعل في كل قسم منها فعلاً، يكتب به نوعاً من الفضيلة كمثل للتعليم للذئذ. كما جعل الأشياء غير المتفصلة متفصلة مثل أبي العلاء. واستعمل الأسماء المترادفة معه دقة الرباطات ليصير الواحد كثيراً. واستعمل كثيراً من الأفعال الإنفعالية التي توجب استغراباً للنسبة وعجباً له مثل "إن تلك المعجزة حبست عندها الوجوه للحصان"^(١).

ويحال إلى باقي كتب أرسطو المنطقية مثل كتاب الجدول (طوبيقا) ثم كتاب الشعر ثم كتاب القياس وأخيراً كتاب سوفسطيقا^(٢). يحال إلى الجدول الذي يعتمد على المقدمات الظنية المشهورة كما هو الحال في القياس الجدلي المخالف للقياس البرهاني. وأنه يحال للفرق بين الإستقراء والقياس، ومواضع الأقل والأكثر في الخصوص والعصوم في القياسات الخطبية، والنظائر والتصارييف، والصلة بين الوجود بحال والوجود المطلق أيهما أولى من الآخر، ومعادنات القياس، ووصايا للخطيب في الفكر للتأثير في السامعين، ومعرفة مقدمات الخصوم^(٣). ويحال إلى كتاب الشعر لأن به الأشياء التي تعمل منها الطرائف والوداد، وكيف تعمل، والتمييز بين أصناف التفسيرات الحسنة الجميلة والتفسيرات الباردة التي لا ينبغي إستعمالها، وكل ما يتعلق بأصناف التغيير وضروبه وتفصيل الإختراع لأنه أخص بالشعر منه بالخطابة، وأنواع الهزل الذي يليق بالكريم^(٤). ويحال إلى كتاب القياس لبيان أن كل تصديق يكون بالقياس، وكون المقال إستقراء والضمير قياساً، وأنواع القياس وأجناس الأفاويل القياسية^(٥). ويحال إلى كتاب سوفسطيقا لإحصاء الموهبات. ويشير ابن رشد إلى القدماء ويعني بهم الأملاف المعروفين بالمقبولين عند جمهور الناس المشهور فضلهم الذين تقبل شهادتهم على الأشياء المألوفة سواء أخبروا أنهم عاينوها أو لم يخبروا بذلك. فالقدماء ليسوا اليونان بل الأملاف^(٦).

ويشير ابن رشد إلى تكيث أفلاطون لأفروطاغورس الذي ينكر التفلسف لمعرفة الحقائق مع أنه إذا أنكرها الإنسان أو أثبتها فإنه يثبت للفلسفة في كلتا

(١) السابق ص ٩٢/٦٥/٥٤ - ٩٣/٩٧/١٤٧/٢٩٥/٣٠٣/٣٢١.

(٢) كتاب الجدول (أ)، كتاب الشعر (٤)، كتاب القياس (٣)، كتاب سوفسطيقا (١).

(٣) الجدول، السابق ص ١١/١٩/٢٧/٢٢٦/٢٤٣-٢٤٤/٢٨١/٣٣٠.

(٤) الشعر، السابق ص ٩٨/٢٦٤/٢٦٨/٣٣٠.

(٥) القياس، السابق ص ١٩/٢٢/٢٤.

(٦) السابق ص ١٢٢/٢٣٣-٢٣٤.

الحائنين. ويضرب المثل بسقراط وزين على أنه ما كان ممكناً للوضع والأخس والأقل غاية فهو لأضداد ذلك أمكن كما قال سقراط أنه لتشديد عليه أن يعجز عما يفعله الجاهل، وكما يقال أنه قبيح على أرسطو معرفة ما أدركه زين. ويستعمل سقراط كموضوع في قضية برمزه لا بشخصه. ويضرب به المثل على الصنف المقبول من الناس. ويضرب المثل بقول سقراط " أنه يسهل مدح أهل أثينية بثينة" على ضرورة أن يكون المدح بحضرة الذين يحبون الممدوح. ويضرب أرسطو المثل بسقراط على مقايمة للغير على النفس، جاعلاً فضيلة للنفس مقايماً لفضيلة الغير. ويضرب المثل بقول سقراط "أن تشديد على أن أعجز عما يفعله الجاهل" على أن الممكن للوضع والأخس يكون لأضدادها أمكن. ويضرب المثل بقول سقراط "لا ينبغي أن يتسلط أناس بالقرعة على المثال المخترع الذي تقلس عليه أمثلة أخرى" وكان أصحاب سقراط يتعلمون الأقاويل الخلقية في الأسماء والتعاليمية^(١).

أما أبو قراط فخطيب من أهل أثينية. كان يقدم لهم المقدمات بتأويلها كنموذج للتشكك في المقدمات. وكان يدخل أقاويله المديحية في الكلام.

ج - الموروث ويتصدر الموروث الوافد في كم أسماء الأعلام^(٢). ويتصدر من الحكماء الفارابي وحده مؤرخاً وشارحاً وفيلسوفاً ولا يذكر غيره مثل ابن سينا^(٣). ومن الشعراء يتصدر المتنبي ثم جرير وابن المراج وابن المعتز ثم أبو العباس التطيلي، وأبو نواس، والفرزدق والمعري والناطقة الذبياني^(٤). ومن النادر الإشارة إلى شاعر عربي مجهول نظراً لوجود الشعراء في الوجدان العربي باستثناء مرتين، الأولى إشارة إلى معن بن أوس، والثانية مجرد شاعر مجهول وإن لم يكن الشعر مجهولاً. ومن الأنبياء يتصدر صاحب الشرع (محمد عليه السلام) ثم عيسى وهود. ومن الخلفاء: أبو بكر، عمر، علي، معاوية، المتوكل، المنصور بن عامر، ومن للفقهاء مالك بن أنس.

(١) أفلاطون أفطاغوراش، السابق ص ٢٣٣، زين ٢٠٧-٢٠٨/٢٤/٦٤/٧٧/٨١/٢٠٨/٢١٣/٣٢٠. سقراط ٣٢٥-٣٢٦.

(٢) الموروث (٢٤ علماً)، الوافد (٦).

(٣) من الحكماء: الفارابي (٥). من الشعراء: المتنبي (٣)، امرئ القيس، أبو تمام، جرير ابن السراج، ابن المعتز (٢)، أبو العباس التطيلي، أبو نواس، الفرزدق، المعري، الناطقة الذبياني (١).

(٤) الشاعر (معن ابن أوس)، الشاعر (١)، صاحب الشرع (محمد عليه السلام) (٣)، عيسى، هود (١)، أبو بكر الصديق، عمر، علي بن أبي طالب، المتوكل، معاوية بن أبي سفيان، المنصور، الخليفة العباسي (١)، المنصور بن عامر، مالك بن أنس (١).

وتظهر بعض الأمثلة الطينية من ثقافة ابن رشد كطبيب مثل تمسح شراب
السكنجبين ثلاثاً لأنه محمود مع مسكر الضمير. وتستعمل الضمائر في صناعة
الطب وغيرها من الصنائع^(١).

ومن الفلاسفة يتصدر الفارابي. إذ يذكر الفارابي روايا عن الفرس أنهم
عرفوا رئاسة الاختيار التي تكون فعاليتها فاضلة فقط. وهي تعرف بالامامية.
ويقال انها كانت موجودة عند الفرس^(٢). وقد أدرك أبو نصر ان كثير مما يقوله
أرسطو غير مفهوم عندنا ولا نالغ نظراً لأن خطب كل شعب تعتمد على
أساليبها البلاغية في ثقافتها الوطنية. ويستشهد الفارابي نفسه بالشعر العربي
للدلالة على المثال المركب البعيد التركيب الخفى الاتصال. ويدرك ابن رشد
أهمية الفارابي في تحليلاته للحروف والروابط وتعددتها في غير ما موضع في
أول الكلام أو في آخره. ويستشهد بقول أبي نصر في اعتبار العرب البلاغة
استعمال القول الغير المربوط.

واسقط ابن رشد معظم الأمثلة اليونانية لأنها لا تخاطب الا الوجدان
اليوناني، واستبدل بها أمثلة عربية تخاطب الوجدان العربي. فالخطابة تعتمد على
اللغة واساليب البلاغة كجزء من الثقافة الوطنية: وتستعمل الأمثلة العربية مثل "قلة
العيال أحد اليسارين" على أن الغنى لا يكون فقط بزيادة المال بل بنقص النفقات
وأيضاً "ولو من الميت كفانه" على الاستحياء من الاكتساب من الأمور المستقبحة
أو من الضعفاء أو المماكين أو الأموات. وتضرب الأمثلة العربية على ضرورة
الاستعمال عند الإشارة بالامثال المشهورة مثل "ولى حارها من تولى قارها"، "قد
تبين الصبح لذى عينين" وهي أمثال آراء وشهادات. ومثل الامثال المشهورة
الكهول المسائرة "إعرف قنك" سواء على جهة التوبيخ أو على جهة التعظيم أو ليس
بسوء مثل شيء وقد عرفت خلقك" مدحا أو ذمما. وللتنقل من الأجزاء إلى الكل
تضرب الامثال العربية مثل "قد ساءى الماء للزبي"، "بلغ الحزام الطيبين"^(٣). وتكثر
الأمثلة من الشعر العربي بديلا عن الأمثلة اليونانية. ويأتى المتنبي في المقدمة
كمثال على الأشياء المتماثلة. ومن الجيد في التغيير في الشعر جعل غير المتفلس

(١) السابق ص ٢٠/٢٦/١٢١.

(٢) السابق ٢٠٦/٢٥/٢٧٢/٢٧٨ هو بيت لامرئ القيس .

يُنسب من قائل وكسده عد . وإن فيها صماء ابنة الجبل

(٣) السابق ص ٣٥/١٦٥-٢١٨-٢١٩/٣٠٩.

متنقضا، ومثال التصدير بالأمور الصعبة^(١)، وتستعمل اشعار جرير والفرزدق كمثال على الاستعانة بجميع الأشياء المقطعة فى موضع المنازعة لتحصل الغلبة، وكذلك مثل خطاب على ومعاولية. ومن أمثال الاستعارة يستشهد ببيت شعر لابن المعتز تشبها للنساء بالظبي على وجه الأبدال، والتمثيلات تخص كل شعب بعينه مثل قول امرئ القيس فى وصف حماره الوحشى بنبت تعرفه للعرب ولا تعرفه باقى الأمم. فإذا كانت الصور المركبة خاصة بالشعر فإن للصور البسيطة خاصة بالخطابة. واستشهد أبو نصر بضرب المثل على المركبة البعيدة التركيب الخفية الاتصال ببيت لأمراء القيس ويستشهد بالنبغة وأبى تمام فى وصف الأفعال فى كلام كثير من البلغاء وفى كثير من الشعر غير المنسوب إلى أصحابه. ويضرب المثل بتقريب اللفظ من المعنى والا إذا كان المعنى خفيا فى اللفظ فهو قريب بشعر من أبى العباس النطيلي الانطلسي، ومثال الأكاويل الانفعالية التى توجب استغرابا للشئ وعجبا به قول لأبى تمام وقول آخر لأبى نولس^(٢).

وقد يكون الشاعر مجهولا. فما يهم هو الشعر لا الشاعر، القول لا المؤلف. ويضرب المثل على مدح الذات دون الاكتفاء بمدح الأبناء بشعر

-
- (١) قول أبى الطيب: مفاىئ الشعب طيبا فى المفاىئ .: بمزلة الربيع من الزمان
قول أبى الطيب: اذا ما ضربت بسى هامة .: يرأها وغنك فى الكاهل
قول المعمرى: توهم كل سائكة خديرا .: فرق يشرب لطلق الدخالا
قول أبى الطيب: لوه بديل عن قولتى وأما.
قول أبى الطيب: كفى بك داء أن ترى الموت شاقيا
السابق ص ٢٩٤/٢٩٦/٣١٢.

(٢) السابق ص ٢٥٢/٢٥٤-٢٥٦/٢٩٣/٢٩٩/٣٢١.

- ابن المعتز: يادار ليرن طباوك اللبس .: قد كان لى فى السها أنس
امرئ القيس: يهول ويترى ثريه ويشيره .: اثارة نبات الهولجر مخمس
بنات من وائل وكندة عد .: وان وفيها صماء ابنة الجبل
النابغة: سقط للصوف ولم ترد اسقاطه .: فتناولته ولوتقشها باليد
أبو تمام: أعودى النوح موعة أعودى .: وزيدى من عويلك ثم زيدى
وكومى حفسرا فى حاسرات .: خواش للحمور والخدود
شعر: اذا ما هبطن الأرض قد ملت حودها .: بكن بها حتى يعش هشم
أبو عباس النطيلي: أما والهوى وهو احدى الملل .: لقد مال قدك حتى احتدل
أبو تمام: فلو صورت نفسك لم تردها .: على ما نوك من كرم الطبايع
أبو نولس: وايمن هم بمسكتكر .: أن يجمع العالم فى واحد

الشاعر . وقد يقتصر المدح على الفضيلة ويستشهد ببيت واحد . كما يستشهد بالشعر على مدح الضرر الذي يلحق بالمسئ حتى ولو تضاعف حجم الضرر على حجم الاساءة . فالبايد أنظم ، وعلى الباغي تدور النواثر . ويضرب المثل بالشعر على الغضب لدم الاصدقاء . ويصور بالشعر تخطي الشر السدون الاعتماد على الارتفاع ، وتكرار الاسماء المتردفة لتصحيح الوزن والقافية ، ووصف امرأة مخضوبة اليه بالحناء وعلى وصف الأعمال ، والجزئيات الواقعة التي تنقل القول الواقع فيها إلى أمور كثيرة لموضع للشبه^(١).

ويظهر للتمايز بين اليونانيين وأهل أثينا من ناحية والعرب من ناحية أخرى ، وتكون الصدارة للعرب^(٢) . فالخطبة أداة في المجتمع الأثيني وطبقاً لعادة الكلام فيه . فأهل المدن فريقتان . منهم من يرى تثبيت السنن التي تؤدب بها أهل المدينة ، ومنهم من يمنع ذلك من الأمور التي تنأى من الخارج خاصة عند الحكم على ما كان عليه الأمر في موضع الحكومة في أثينا وفي بلاد اليونان وما يكون به الكرامة منها ما هو مشترك عند الأمم جميعاً ومنها ما هو خاص بكل أمة مثل الذبائح والقرابين على عادة اليونانيين لتكريم الأموات وكذلك الألعاب التي كان اليونانيون يروضون بها صبيانهم . ولما اشتكت محاربة اعداء اليونانيين قتل ابن ملكهم فطلب جثته لاحتها على عادة موتاهم وشكرهم قبولاً للشر اليسير بعد الشر العظيم . ومن الاصطوانات الناقعة ، أن يختار الانسان لعمامنا عظيم القدر له أيضاً عدو عظيم القدر فيفعل بعدو ذلك الانسان الشر وبأصدقائه الخير كما

(١) السابق من ١٧٨/١٠١/١٤٠/١٦٢/٢٦٣/٣٦٨/٢٩٣

اليونان هما : لساناً وإن كرمت أو تلتنا .: يوما على الأصحاب نتكل
 نيلس كما كلفت أو تلتنا .: نيلس ونفعل مثمنا فملوا
 مدح الفضيلة : نص صمام سوت صصا
 الضرر الأعظم : طوكم بدلى فاهموها فتها .: تراث كريم لا يخاف المواقبا
 نصرة الاصدقاء : يوسيك أو يميليك أو يتفجع
 نشر الدون والارتفاع : ان الرياح اذا ما استصفت

هيدان نجد ولم يعلمان بالارغم

تصحيح الوزن والقافية : وهذا أتى من دولها الثأى والبعد
 اليد المخضبة بالحناء : من كف جاريه كان نبالها .: من فضة قد طوقت أعظبا
 وصف الأعمال : اذا ما هبط الأرض قد مات عودها .: يكن بها حتى يعيش هشيم
 من الجزئيات إلى الكل : ذكر الطعن وكنت ناميا
 (٢) اليونانيون (٢٢) ، أهل أثينية (٢) ، العرب (٣١) .

عرض لآوميروس مع اليونانيين واعدائهم فمدح احد عظماء اليونانيين فخصه بالمدح واصدقائه من اليونانيين وخص عدو له عظيما بالهجو هو وقومه المعادين لليونانيين في حروب بينهما. فكان رب النعمة العظيمة بذلك عند اليونانيين وعظموه حتى اعتقدوه رجلا للهياء المعلم الاول لجميع اليونانيين^(١).

ومن عادات الشرف عند اليونانيين توفير الشعور. والاكراه مؤذ كما عبر عن ذلك الشعراء اليونانيون. ويشد الحياء حين النظر مثل الايحاء لمن يتوانى في المحاماة عن الدفاع عن اليونانيين بأن اليونانيين ينظرون اليه. وكذلك يفتلى من يقتل وجهه حتى لا ينظر ويستحي من العار كما عبر عن ذلك احد شعراء اليونان. ولا يحسد البعداء في المكان الاخير كما لم يحسد خيثار اليونانيين الاخير في جزيرة هرقلس بالانكلس. واليونانية هي أيضا لللسان. ففي اليونانية اسماء وسط بين المذكر والمؤنث وهي الجماد. والاستقامة في اللسان اليوناني هو الاعراب في اللسان العربي. ويكون المدح بحضور من يحبون الممدوحين كما قال سقراط انه اسهل مدح اهل اثينية بأثينية. وينبغي لمن يشكك في المقدمات للمأخوذة من السنة أن يفعل ما كان يفعله سقراط مع الخطباء من أهل اثينية بدم تلك المقدمات بتأويلها. فالتأويل ذم للقول.

أما العرب فهم أكثر ذكرا من اليونان. فللمرب عاداتهم في مخاطبة الجمهور. ومقدماتهم أشبه بالمثل. والأمثال التي هي اخص بالمقدمة المفترعة عند ارسطو مثل "ذكرني الطعن وكنت ناسيا" أو "بلغ الماء الزبي". وإذا وزنت الامم أشعارها بالنغم والوقفات فإن العرب تزينها بالوقفات فقط. وإذا كانت عادة الامم الاخذ بالوجوه في الأشعار مقام الالفاظ أي التشكيلات ويحذفون اللفظ الدال على المعنى اما للاختصار أو للوزن والالفاظ فهو ما لم تجربته عادة العرب. وقد تكون كثير من أوجه الاتصال في التشبيهات غير بيينة في نفسها أو غير بيينة عند كثير من الأمم مثل كثير من التمثيلات التي جرت عادة للعرب أن يستعملوها. وكان من عادة العرب تشبيه النساء بالطباء في الجنس القريب أو تشبيه أحد بالوع مثل تشبيه جميل بيوسف. والفصاحة في كلام العرب قول أكرمت زيدا لجوده وليس لجوده لكرمت زيدا. وربما تكون الازمنة التي بين المقاطع والارجل سكناات ووقفات على ما هو عليه في أوزان العرب وعند مائز الاسم مركب من سكناات ونبرات. وبعض النبرات تسمى عند العرب مواضع الوقف فإن للعرب

(١) اليونانيون ص ٦/٤٥-٥٣/٩٠/١٧٢-١٧٣/٢٧٦/١٨٩/٢٧٥/٢٧٥.

تستعمل الوقفات عوضاً عن النسب، والاستعارة موجودة في أشعار العرب وخطبها، وللمجاز استعارة تشبيهية عند أهل لساننا الناظرين في الشعر والبلاغة. وكثير في أشعار العرب جعل الاختيار والإرادة لغير نوات النفوس، والمبالغة والافراط كثير في كلام العرب، وكذلك الغريب وغير المألوف والاقاويل الانفعالية التي توجب استغراباً للشيء وانفعالا به كثير في أشعار العرب وخطبها^(١).

وفي كل لسان ألفاظ ليست منه كما يوجد في لسان العرب كثير من ألفاظ الفرس. والمزينة وهي ألفاظ في بعض اجزائها نغم، والمركبة مثل عبد قسي بدلا من عبد قيس وعيشمي بدلا من عبد شمس فليهما موجودين في لسان العرب على غير ما يفعل بعض المحدثين. وأما الادغام فهو موجود في لسان العرب طبقا لمخارج الاصوات لعسر فيها. لذلك تتبدل احدى الصائدين ياء لتضاد المخارج. لذلك قل في لسان العرب اسم يوجد على وزن فعلى. ومثال الاسماء الباردة التي ينبغي ان يتجنبها الخطيب أربعة: الاسماء التي يصعب فهم معناها أو التي توحى بمعاني زائدة، وهذا لا يوجد في لسان العرب. ولم يوضع بعد في لسان العرب علامات الاتصال والانفصال التي تشمل للقراءة. ويستعمل الأسلوب العربي في الاحالة الى الشخصى باسم زيد أو عمرو^(٢).

وبالرغم من هذا الحضور الظاهر للموروث إلا أن كتاب الخطابة لم يؤثر في البلاغة العربية هذا التأثير الذي يزوه إليه كثير من المستشرقين وروافدهم في الوطن العربي، أكثر أو لقل من كتاب الشعر وأثره في النقد العربي ليس فقط لحدود منهج الأثر والتأثر وأخطائه المنهجية، إعتبار اليونان هم الاصل والعرب الفرع، الحكم بالتشابه الخارجى وليس بالتعليل الداخلى، الحكم على الشكل وليس على المضمون، افراغ الحضارة الاسلامية من مضمونها الابداعى، ولكن لنقص البراهين التجريبية القائمة على تحليل المضمون لنص تلخيص الخطابة^(٣).

ويحضر الموروث الشرقى في مقابل للرافد الغربى. فمن الشعراء الفرس يظهر ابن بلبك الشاعر والملك أردشير بن بلبك والفرس^(٤). ومن الآداب الشرقية

(١) السابق ص ٢١٢/٢٥١/٢٦٩/٢٧٢-٢٧٣/٢٧٨/٢٩٣/٢٨٦/٢٩٤/٢٩٩/٣٠١/٣١٢/٣٢١.

(٢) السابق ص ٢٥٧-٢٥٨/٢٧٦/٢٢٦/٢٤٥/٢٧٣.

(٣) انظر نقد منهج الأثر والتأثر في "التراث والتجديد"، موقفا من التراث القديم، المركز الحربى للبحث والتشعر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٨٢-٩٥.

(٤) ابن بلبك، أردشير بن بلبك، الفرس (١)، كلية ومنية (٤)، السابق ص ٢٣٧/٢٢٨/٢٢٩/٢٥٧/٢٧٥.

يحال إلى كلية ودمنة. ويبدو التداخل بين اللسانين العربى والفارسى بوجود كثير من الألفاظ المشتركة فى كليهما. ومع ذلك فلكل لغة خصائصها. كما يمكن أن لا يوجد فى لسان الفرس شكل خاص للمذكر والمؤنث. ويقال أنه وجدت عند الفرس رئاسة الأخبار وهى التى تكون أفعالها فاضلة فقط، وهو ما يعرف بالإمامية كما حكى أبو نصر. ويضرب المثل بحكايات كلية ودمنة على الحديث الطويل المعلوم للكنب عند المتكلم والسامع وكثير من الغلظ أصحاب المياسات. وهى نوع من الأخبار المخترعة التى بسميها أرسطو كلاما وإن كان الإختراع أخص بالشعر منه بالخطابة. هى نموذج الأمثال المقولة بخصوص تغييرات الأشياء إلى شبيهاه^(١).

وهناك الموروث التاريخى أيضا مثل ضرب المثل بما عرض للمتوكل من بنى العباس على ضرورة التمييز بين الحراس المخلصين وغير المخلصين لما قتل وهو فى مجلس شراب. ويعطى نموذج من التاريخ العربى لتصفير الملوك إعتقادا على التخيل مثل ما يحكى عن المنصور أن رجلا سبقه إلى دخول الكعبة عاصيا أمره، وكان الرجل قد سمع أمر المنع وعرف المنصور وتجاسر وقال "وهل أنت فى أول أمرك ألا نطفة مذرة أو فى آخر أمرك إلا جيفة فذرة، وأنت فيما بين ذلك تحمل عذرة" تحقيرا للمنصور. ويضرب المثل على عدم الحاجة إلى تفصيل المجهل بأبى بكر وعمر ولا حاجة فى منحهم إلى بيان فضلهم (إلا أن يكون السامع جاهلا بالممدوح)^(٢).

وتظهر الجغرافيا الإسلامية فى مقابل الجغرافيا اليونانية، بالحديث عن أصنام هرقل فى جزيرة الأندلس. ومثال جعل ما ليس بعلة علة أن يقال أن تدبير ابن أبى عامر كان من أجل شر قصده لأن الفتنة بالأنكس كانت بعده^(٣).

وبالرغم من أن الخطابة موضوع أدبى أولا وأخلاقى إجتماعى سياسى ثانيا إلا أنه أيضا كما يبدو فى التلخيص موضوع فقهى تشريعى. ويبدو ذلك فى كثرة ظهور لفظ العنة مفردا والسن جمعاً وكأن التلخيص قد تحول إلى كتاب فى الفقه بالإضافة إلى ألفاظ الشريعة والشارع والشرائع وصاحب الشرع وشرعى والفقهاء وبعض الألفاظ الفقهية مثل البيوع والمواريث والشهادات والإيمان وأهل الذمة والقاضى. وتظهر الألفاظ الكلامية مثل الله، إلهى، العدل

(١) السابق ص ٢١٤/٢١٢/٣٠١.

(٢) السابق ص ٣١٧/١٦١/٢١٢.

(٣) السابق ص ٢٤١/٨٩.

والجور، والمدح والذم، والحسن والقبح، شكر المنعم، الإسلام، إسلامي، ملة الإسلام، مدن الإسلام، النبي، وبعض ألفاظ الحديث مثل الراوي، الحديث. ومن قصص الأنبياء قابيل وهابيل، وأصحاب عيسى. ويبين ابن رشد كيف أن مواضع إختلاف الفقهاء ترجع إلى مواضع سوفسطائية. فمثال الأفراد والجمع ما عرض في مسائل العدل في المواريث. فإنه لما وضع لكل واحد منها شريعة في حظه من الحال كان ذلك صادقا. فلما جمع ذلك من الغير لم يصدق. فإنه لا يوجد حال له نصف وثلاثان. فاختلف الفقهاء، وكلها مواضع سوفسطائية مشتركة بين البرهان والجدل والخطابة^(١).

ويأخذ شكر المنعم على نحو نقلي صرف، شكر المنعم والإساءة إلى المصنف حتى وإن كان التعبير إعترافيا. وكذلك تعبيرات العدل والجور والمدح والذم يستعملان في الأمور الإنسانية في المشاجرات وبالمقايضة إلى من سلف. ويضرب المثل على ليطال الحمول من الشريعة الإسلامية مثل كيف يكون الإنسان مجرما فأى خمر شربها، وأى زنا أتاه، وأى نفس قتلها، وأى مال أكله، وأى صلاة تركها على سبيل النفي، وكيف لا يكون فلان عدلا، وأى صلاة فوتها أو أى زكاة لم يؤدها لو أى منكر عرف أنه أتاه؟^(٢). ومثال المواقع المتضادة بين اللسان والضمير أن يقول قاتل حائلا على إجتباب الخمر أنها رجس، وأنها محرمة ومفتاح الآثام باللسان. ويقول آخر أنها تنفع المرء في صحته وتجد خلقه وذنه في الضمير. ويضرب المثل على للخصومة في قسور الجور على من جار دون رفع ذلك الحاكم على وجود نفس الإختلاف "عند الفقهاء في ملتأ".

وللتصديقات غير الصناعية أى التي لا تكون عن قياس خطبي أكثر تعلقا بالمشاجرية أكثر من تعلقها بالمشاورية والمنظرية وهي خمسة: العنن، والشهود، والعقود، والعذاب، والإيمان.

(١) الفاظ الفقه: السنن (٧٣)، السنن (٦٤)، السنن (٤)، صاحب الشرح (٢)، الشريعة (٦)، للشارع، الشرائع، الشرع، شرعى (١)، الفقهاء (٥)، البيوت، القاضى، أهل الذمة، المواريث، الشهادات، الأيمان (١). الفاظ الكلام: الله (١)، الإله (٣)، الهى (١)، شكر المنعم (٣)، العدل والجور، المدح والذم، حدود الإسلام (٢)، ملة الإسلام. الفاظ الحديث: للنبي (٢)، الحديث، الراوى (١)، خصائص الأنبياء، هابيل وقابيل، أصحاب عيسى (١).

لعمل في الفقه بزيادة السهام على الفريضة فتتضمن الحصص، تلخيص الخطابة ص ٢٣٩-٢٤٠.
(٢) السابق ص ٨٢/٢٣-٨٣/٢٢٩-٢٣١/٣٢٣.

السنن نوعان: خاصة وهى السنن المكتوبة وعامة وهى السنن غير المكتوبة مثل بر الوالدين وشكر المنعم. الأول يكون الفصل فيها إلهاماً، والثانى طوعاً واختياراً. وبينهما بقع الحجاج، الاحتجاج بالعام ضد المكتوب لدرجة التساويل والتزييف للمكتوب لدرجة إعطاء الأولوية للشفاهى على المدون. العام للخاصة والمدون للعامة، العام ملائم للطباع والخاص قلس وشاق على الناس، الإلتزام بالعام أفضل، وترك المكتوب أنفع، العام أبدى والخاص وقتى كما هو الحال فى ضرورة دفن الموتى. العام يقينى والمكتوب ظنى. ومهمة الحاكم التوفيق بين السنتين وهو ما يحلوه الفقهاء أيضاً. وربما هو للتعارض الشهير فى الفقه بين أهل رأى (السنة غير المدونة) وأهل الأثر (السنة المدونة). وفى حالة استحالة الجمع يتم التوقف حتى تنبذ شبهة الاستحالة. فإذا كانت السنة العامة هى سبب التضاد قيل إنها مبدلة مزيفة تحتاج إلى إستنباط وتحديد. وفى هذه الحالة تكون الأولوية للسنة المكتوبة. السنة العامة تقتضى حكماً عاماً بديهاً متفقاً مع تجربة البشر مثل "أحسن إلى مثل من أحسن إليك". والسنة للمكتوبة ملزمة وإلا فلا فائدة من وجوبها. ميزتها أنها من وضع أهل الصناعة، وأنهم هم حكام المدن وأصحاب القوانين^(١).

فالسنة تعنى هنا القانون وربما ترجمة له. فبعض المدن لا تبيع السنة فيها التكلم بين يدى الحكام بالأشياء التى تخيل الحكام وتستعطفهم إلى أحد المتكلمين بل تبيع فقط الأمور التى توقع التصديق فقط. فمن المدن فريقان: الأول من يريد تثبيت السنن التى يودب بها أهل المدينة، والثانى يمنع ذلك. وبعض الظلامات وما ليس بظلامات فيه سنن، وبعضها فيه سنن مكتوبة أو غير مكتوبة لرسم العدل والجرور، والخير والشر. للخير بحسب السنن غير المكتوبة هى الأفعال التى تنال الحمد والتكريم. والشر بحسب السنن غير المكتوبة هى الأفعال التى تنال الذم والاحتقار. أما الخير والشر فى السنن للمكتوبة فإنهما ثابتان دون زيادة أو نقصان، ينطبقان على الجميع، زيادة الخير حسنة وزيادة الشر سيئة. ولا يمكن وضع سنة عادة واحدة لكل الناس فى جميع الأزمنة والأمكنة. بل تكون منفعتها لأطول زمان ممكن. الظلم فى السنن غير المكتوبة أى تعديلها أعظم من الظلم فى السنن المكتوبة. فالسنن غير المكتوبة شئ اضطرارى طبيعى مثل بر الوالدين، وشكر المنعم. أما السنن المكتوبة فليست اضطرارية. وتعديلها أيضاً ظلم عظيم. ويضرب المثل بالسنة على الإشتراك فى الخير والشر. فالتفهون على

(١) السابق ص ١١٨-١٢١.

أحد أمر السنة فيقال له أن فلانا خالفها فلم يضره شيء أولتعظيمها بأن يقال أن فلانا تمسك بها فدام سلطانه^(١).

والأمور الخارجية أى قوانين المدن خارج صناعة الخطابة. ويترك الأمر لصاحب الشريعة لتحديد العدل والجور. وهو ما يحتاج إلى زمن طويل لأنه لا يمكن لصاحب السنة أن يصنعه وحده. والتشاجر حول السنن ليس بها نفع كبير لأنها تضع ما هو عدل وما هو جور، ولا دخل للخطابة فيها. لذلك لا يجوز الخطابة أمام الحاكم فى موضوع قدرته السنن ووضعها صاحبها. والنظر فى وضع السنن ليس ميسراً فى المدن بالرغم من أن السنن يسلم وجودها بالسنن. وواضحها ينبغي أن يعرف أصناف السياسات وأنواع السنن النافعة فى كل منها حتى لا يدخل الفساد على المدينة. فقد تصد المدينة بسبب فساد السنن باستثناء المدينة الفاضلة، إذ كانت السنة مفرطة فى اللون أو مفرطة فى الشدة، فضيلة الاعتدال الإسلامى، واستتلاف لثراث الفارابى. كما ينبغي لوضع السنن معرفة السنن السابقة والاستئناس بها أى تاريخ التشريع. فالحاضر ما هو إلا تراكم للماضى ومعرفة أخلاق الناس وعاداتهم حتى تتحقق السنن النافعة لجميع الأمم مهما اختلفت طباعها. هذا فى صناعة السياسة وليس فى صناعة الخطابة. والسنن نافعة خاصة بالسياسات. ولا مجال للإقناع الخطبى بها. تصديقها فى منفعتها. وهى السنن العادلة حتى ولو اختلفت السياسات. والسياسات أربع: الجماعية، والخسة، وقوة التسلط، والوحدانية أى الكرامة عودا الى الفارابى وأفلاطون وتلخيص السياسة. وهى سنن موضوعة له تتبدل على مر الدهور مثل سنننا الإسلامية، السنن سياسة أما الاقاييل المدنية فخطابة^(٢). وتراتب السنن بعضها فوق بعض. فكل سنة لها سنة تفوقها.

وبالرغم من التفصيل فى السنن إلا أن الشهود والعقود والعذاب والإيمان أقل تفصيلاً. فالشهادة نوع من التصديقات. والعقد هو وضع شرائط بين الناس للتصديق من الطرفين. والشرائط نوع من السنن، فإذا تعارض التشرف والسنة تكون الأولوية للسنة لأنها ترعى المصالح العامة للجميع فى حين أن العقد يرعى المصلحة الخاصة بين طرفين. والسنة المكتوبة أكثر رعاية للمصالح الخاصة من السنن العامة. ويقوم العقد على خديعة وليست السنة. والقائم على المدينة هو

(١) السابق ص ٥-٦/٨٣-٨٤/١١١-١١٣/١١٧/٢٢٩.

(٢) السابق ص ٦-٩/٣٨-٣٩/٦٨-٧١/٢٣٤.

المسؤول عن مراعاة العدل في العقود. وإذا وضعت العقود قصراً فإن الممنون ليس فيها قسر. ويبطل العقد عقد آخر متقدم عليه أو لاحق به. أما العذاب فهو شهادة تصديق، توجب العقوبة في حالة الكذب. لذلك درأ للشرع "عذناً" الحدود التي تتعلق بالإقرارات التي تحت الإكراه. والأيمان تستعمل في أربعة مواضع: الأخذ والعطاء كما هو الحال في التبيوع، عدم الأخذ والعطاء، العطاء دون الأخذ، الأخذ دون العطاء. واليمين إما أن يكون من المدعى أو من المدعى عليه. وتصديقه بالضمير. وهو ملزم للخصمين. اليمين حكم شرعي ألزمه المرء نفسه طوعاً وعن علم ولا يجب مخالفته. تلك هي التصديقات بلا قياس^(١).

ولذا كان هناك فرق بين الحاكم والمناظر، وأن الأول اعتنى من الثاني لأن الحاكم لا يطلب منه دليل أما المناظر فهو مساو للمتكلم ومطالب بالدليل إلا أنه في ملة الإسلام قد يكتفى في الأقاويل الخصومية بقول الحاكم دون المتكلم، لأن قول الحاكم مضاد إلى أشياء من الخارج مثل الشهادات والأيمان. والفرق بين الشاهد والحاكم أن الشاهد يشهد بصديق النتيجة والحاكم يشهد بصديق القياس المنتج لها، والمناظر يناظر على إبطالها. وأكثر الأقاويل الخفية والانفعالية لما تستعمل مع الحكام. والحاكم في الأمور الكثيرة هو الذي ينصب الرئيس مثل القاضي في مدن الإسلام على عكس المناظر بقول للحكمة الخطيبة^(٢).

ويظهر الدين صراحة في العقوبات جزاء على هتك حرمة بيت الله وحرمة ماله والمظالم التي تقع في بيوت الله وأوليائه. لذلك قال الفقهاء "عذناً" أن من قال في صاحب الشرع عليه السلام إن زره وسخ قتل^(٣). ومن الظلم أخذ أموال أحد وتعذيبه خاصة إذا كانوا من الصالحين العادلين ذوي الفضائل، ويكون ما يقع لهم فخراً وكرامة. لذلك يقصد كثير من ملوك الجوهر اهانة العلماء بالضرب فكان فخراً لهم في الحياة كما عرض لملك وغيره من الفقهاء. وتعرض لهم بعد الموت كرامات عظيمة كما عرضت لعيسى والتابعين له. ومن الظلم ما كان متبعاً لم يسبق إليه أحد من قبل مثل قتل قبايل لهابيل، والغرامة والخمران على من يوصل للخيرات للناس، والقاء للناس إلى السباع كما هي العادة عند بعض الأمم. لذلك زيد في عقاب القرية التفسير ورد الشهادة "عذناً".

(١) السابق ص ١٢١-١٣٠.

(٢) السابق ص ٢٠٣/٢٦-٢٩.

(٣) السابق ص ١١٥-١١٦/١٥٢/١٦٣.

والإساءات هي التي تكون بين الله والعبد. وتكون الناس في أحوال جميلة فيما بينهم وبين الله آمنون. والغضب يعطى الإنسان شجاعة، خاصة لو كان الغاضب مظلوماً ويستند أن الله تعالى ناصر للمظلومين.

وللشريعة معنى قريب من السنة. وهي أيضاً مكتوبة وغير مكتوبة توصى بالمعويات أكثر مما توحى بالتركيمات. والشرع أيضاً له نفس المعنى، واضع العقوبات. والسنة هي القائلون الذي طبقاً له يحكم بتوقيع العقاب. وقد تكون السنة بوحى من الله حينئذ تكون حكمة على الشرط. والهدف كذباً استهانة بالله وحرمة. ويضرب المثل بتقويض الأمر للى الله، وإمكان علم ذلك للى الله عز وجل على تضارب الانفعالات، بين الحزن والفرح، واليأس والأمل، والشك والإيمان. وإذا نال الإنسان أكثر مما يستحق يقال إنه من عند الله، وهي من الناس. كما يضرب المثل على مواضع التقابل بالتضاد قول القائل إن الموت شر هذا خلق الله خاصة ليس بماتت. ومثال أن يلحق بشخص أحد الشقيئين قول القائل: إن نطقت نطقت إما بالحق وإما بالكذب. فإن نطقت بالكذب أبغضنى الله وإن نطقت بالحق أبغضنى الناس، فالواجب السكوت. أو يقول: بل الواجب للتكلم لأنك إن تكلمت بحق أحبك الله وإن تكلمت بباطل أحبك الناس. واللازمان لا يمكن اجتماعهما. وذلك أن محبة الله هي العدل ومحبة الناس هي الجور^(١).

ومثال على أن الضدين أو المتقابلين واحد بعينه قول القائل إنه سواء في الإثم والغربة إن الإله مخلوق وأنه لا يموت، أو قوله إنه ليس بمخلوق ويموت إذ يلزم عنهما أن يكون الإله ليس بالله. ومن هذا أيضاً قول القائل: سواء عصيت الله أو عصيت الرسول ويضرب المثل بصدق المقدمات وكذب النتائج مثل سؤال رجل من النصاري: أليس الآباء والأبناء من جنس واحد؟ فإذا قيل نعم قال فعمى إن ليس أبنا لله^(٢).

ويتضح الموروث الأصيل، للقرآن والحديث أكثر من القرآن. ففي أنواع التصديقات الثلاثة، الأول منها إثباتات المتكلم فضيلة نفسه التي يكون بها أهلاً أن يصدق يذكر ابن رشد آية على لسان هود ﴿والى لكن ناصح أمين﴾. ويستعمل القرآن أيضاً كمثل لبيان عن الكفاية عن الشيء بضده مثل ﴿كانا يأكلان الطعام﴾ كدليل على النبوة. ويضرب المثل على الكورور، أن يكون أول الكلام مثل آخره

(١) السابق ص ١٢/١٢٨/١٨٢/٢٢٩-٢٣١.

(٢) السابق ص ٢٣١-٢٣٢/٣٢٩.

أوبتخير البلاء رد العجز على الصدر بأية «الحاقة ما الحاقة، وما أدراك ما الحاقة». كما يضرب المثل بالقرآن على الأكاويل الخطبية المفصلة بالصيغ المتقلبة آية «فاصبر صبرا جميلا، لنهم يرونه بعيدا، ونراه قريبا». فالفاظ جميلا، بعيدا، قريبا كلها على صيغ واحدة وشكل واحد، وهو كثير في الكتاب العزيز، وهو نموذج الكلام البليغ. وأخيرا يضرب المثل بالقرآن على الإعتماد على الشيء كأنه نصب العين بطريقة المقابلة مثل «وبشروه بغلام عليم». فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقللت عجوز عقيم». ويضرب المثل على مد الحروف في قوافي الشعر بأية «وتظنون بالله الظنونا». كما يضرب المثل بنطق اللفظ وقصد معنى آخر بما قالته اليهود «راعنا» للإيهام بأنهم يقولون: ارعنا للسمع وهي تريد غير ذلك^(١).

والاحاديث النبوية أكثر من الآيات القرآنية. يستعمل الحديث كمثال على النوع الثاني من الشهود على الأشياء المستقبلية. فإذا كان النوع الأول هو الكهان فالنوع الثاني ذوو الأمثلة السائرة التي تمنع أو تلذن في العمل كما قال الرسول "صلة الرحم تزيد في العمر". كما يستعمل الحديث كمثال على لغة البدن والاشارة كعامل مساعد على لغة اللبان والالفاظ عندما قال الرسول في آخر خطبة "بعثت أنا والساعة كهاتين"، وأشار بأصبعيه يقرنهما. وتنتهي كل مقالة بالسئلة والصلاة على محمد وآله وتنتهي بالحمدلة^(٢).

٨ - تلخيص الشعر. وهو آخر الكتب المنطقية الثمانية. أصغر من الخطابة، بل وأصغر حجما من الترجمة العربية القديمة لكتاب الشعر^(٣). فهو تلخيص بالمعنى الدقيق أى تركيز وضم وجمع وإضافة وليس شرحا وتفصيلا وإسهابا وإضافة وتأويلا كما هو الحال في تلخيص الخطابة؟

وهو مقسم الى فقرات كل منها تبدأ بإحدى صيغ افعال القول وهي الصيغة النظمية "قال". مجرد العبارة الاولى من ارسطو دون اكمال الفكرة ثم يبدأ التلخيص أى الشرح وعرض الفكرة. فلا يوجد نص من كتاب الشعر له بداية ونهاية، كما هو الحال في التفسير^(٤). ويظهر التقابل بين الأنا والآخر، بين

(١) السابق ص ٢٦٧/١٧-٢٨٧-٢٨٨/٢٩٣-٢٩٧.

(٢) السابق ص ٢٢٢/٢٥٠-١٣٠/١٣١-١٤٩.

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر . تحقيق وتطبيق د. محمد سليم سالم المجس الاعلى للشنون الاسلامية ، القاهرة ١٩٧١.

(٤) عند الفقرات (٧٥).

الحن والهم إدراكا للتمايز بين الثقافات، والمقارنة بين أشعارنا وأشعارهم، وأوزاننا وأوزانهم، ولساننا ولسانهم، وعاداتنا وعاداتهم، وألفاظنا وألفاظهم^(١). وأحيانا يكون التركيز على "الهم" فقط مثل الفاظهم، عندهم، أشعارهم، شعرانهم، بلادهم، طباعهم، عاداتهم، لسانهم، قولهم، تشبيهاتهم^(٢). وأحيانا يكون التركيز على "الحن" فقط مثل أهل زماننا، عندنا، بيننا، شعراونا، لساننا^(٣).

وهناك إحساس بتقدم التاريخ عند ابن رشد بين المتقدمين والمتأخرين. فقد كان الاقدمون من وضعى السياسات يقتصرون على تمكين الاعتقادات فى النفوس بالاقاويل الشعرية حتى شعر المتأخرون بالطرق الخطيبة وكان هناك تقدما من الشعر إلى الخطبة^(٤). كما يتحدث من تسمية بعض القماء الشيوخوة عشية العمر، والعشية شيوخوة للنهار كنموذج للاسم المنقول.

ويحال الى كتاب الخطابة اذ يقتصر الشعر على الوزن والحن ولكن الخطابة تجعل القول اتم باضافة الاشارات والاخذ بالوجوه. والاقاويل الانفعالية والخطبية وضروب الانفعالات أقرب إلى الخطابة منها إلى الشعر^(٥).

والتلخيص هو بيان القصد والغرض، والغرض تلخيص ما فى كتاب أرسطو فى الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أولأكثر سواء الموجود فى أشعار العرب أو فى أشعار غيرهم من الأمم. ويتضح من مسار الفكر أيضا على أن الغاية من التلخيص هو البيان والإيضاح باستعمال أفعال البيان. ومن الموضوع الفكرى تآلى القسمة العقلية الجامعة المانعة للموضوع. فالتشبيهات ثلاث وفصولها ثلاثة، واصنافها ثلاثة. وإذا ما استقرت الأشعار تأكد أنه لا يوجد صنف أو فصل رابع^(٦).

أ - الواقد. ومن الواقد يتضح أوميروش ثم أرسطو ثم أنبداقليس وسقراط^(٧). فاشعار أوميروش يوجد فيها الوزن والحن فى حين أن أقاويل

(١) السابق من ١٦٢/١٥٦/١٥٤/١٢٢/٧٢/٦٣/٥٧/٥٥.

(٢) السابق من ١٦٢/١٥٧/١٥٤-١٥٣/١٤٦/١٤٥/١٤٣/١٥٨/١٣٧/١٢٦/١٢٢/٩٩-٩٨/٧١/٥٨.

(٣) السابق من ١٦٢/١٥٧/١٥١-١٥٠/١٤٥/١٣٥/١٢٦/٦١/٥٩.

(٤) السابق من ١٤٠/٨٢.

(٥) السابق من ١٦٣/١٣٠/١٢٢/٧٧.

(٦) السابق من ٦٨/١٣٠/٦٨/٦٤/٥٥.

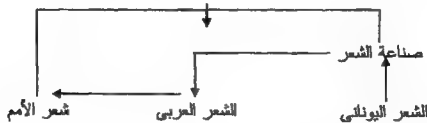
(٧) أوميروش (١٠)، أرسطو (٣)، أنبداقليس، سقراط (١).

سقراط وأنداقليس بها للوزن فقط. وكانت طريقة أوميروش أنه كان يأتي في تشبيهاته بالمطابقة والزيادة المحسنة أو المقبحة. فمن الشعراء من أجاد في المطابقة فقط. ومنهم من أجاد في التحسين والتقبيح. ومنهم من أجاد في الاثنين مثل أوميروش. ويأتي أرسطو على أوميروش لأنه هو الذي أعطى مبادئ هذه الصنائع. ولم يسبقه أحد في صناعة المديح بعمل يعتد به ولا في صناعة الهجاء ولا في غير ذلك من الصنائع المشهورة عندهم. وميزة أوميروش أنه يلتزم في شعره بفرض واحد. ولا ينتقل بين الأغراض كما يفعل باقي الشعراء.

ونذكر أوميروش شعرا فسي وصف قضية عرضت لرجل عن طريق التشبيه والمحاكاة، وهي مدائح الأشياء في غاية الفضيحة، وهي مهمة للشاعر، محاكاة كل شيء كمحاكاة الأخلاق وأحوال النفس. وقد خاطب أوميروش في شعره أيضا الديار والأطلال، وسمع رنودها عليه. كما أتى أرسطو على أوميروش لإبداعه في الأشعار القصصية وفي اختيار أجود الأوزان وألحها للأشعار وأنواعها. ومن قولين الشعر ان يكون كلام الشاعر يسيرا بالاضافة إلى الكلام المحاكى. وهو ما فعله أوميروش. فقد كان يعمل صدرا يسيرا ثم يتخلص إلى ما يريد محاكاته^(١).

ويأتي أرسطو بعد أوميروش. فالفرض هو تلخيص ما في كتاب أرسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو الأكثر، ليس في الشعر اليوناني وحده أو في الشعر العربي وحده. فالشعر خاص بكل أمة، وما يوجد في لسان قد لا يوجد في لسان آخر. للفرض إذن الخروج من الشعر الخاص إلى الشعر المطلق كما أراد ابن سينا قيل. وابن رشد يجتهد رأيه في فهم ما ذكر أرسطو من الأقاويل المشتركة للكثير أو للجميع، جميع أصناف الشعر والخاصة بالمديح. فتلخيص ابن رشد وكتاب أرسطو كلاهما يساهم في وضع القوانين العامة لصناعة الشعر^(٢).

قوانين الشعر



(١) أوميروش ص ١٢/٦٦/٨٨/١١١/١٢٣/١٥٤/١٥٦-١٥٧.

(٢) الملحق ص ١٦٢/٥٥-١٦٣.

ومن الولاد الشرقي يذكر كتاب كلبلة ودمفة كنموذج للأقاويل المخترعة
الكاذبة كنوع من أنواع للمحاكاة، مثل الأمثال والقصاص. فى حين أن الشعر لا
يتكلم الا فى الأمور الموجودة أو الممكنة الوجود^(١).

ب - الموروث. ويبنى الموروث على الوجدان خاصة الموروث الشعري.
ويأتى فى المقدمة المتنبى ثم امرؤ القيس ثم أبو تمام، ثم ذو الرمة، ثم النابغة، ثم
الأسود بن يعفر، والأعشى، والبحتري، والخضاء، وزهير، وعنترة، وأبو فراس،
وقيس المجنون، والكميت، ومنتم بن نويرة، وابن المعتز، والمعري، والزهلى^(٢).
ونظرا لانتشار الموروث فى كل صفحات التلخيص فإنه يمكن عرض الشعراء
معا دون عرضهم شاعرا شاعرا، فالموضوع الواحد المعنى من الشعر العربى
له أكثر من مثل عند مجموعة من الشعراء. فالقصد هو مجموع الموروث
الشعري وليس شعر كل شاعر بمفرده بالرغم من تفرد المتنبى وامرؤ القيس
وابى تمام وذى الرمة والنابغة على غيرهم.

يضرب المثال ببيتين للمتنبى لبيان أن الاستدلال والاداة فى غير المتفهمة
هو الغالب على أشعار العرب. فى البيت الأول استدلال وفى الثانى ارادة وهما
صنفان المحاكاة التى فى غاية الحسن^(٣).

(١) السابق ص ٨٩.

(٢) من الشعراء المتنبى (١٥)، امرؤ القيس (٩)، أبو تمام (٥)، ذو الرمة (٣)، النابغة (٢)، الأسود بن
يعفر، الأعشى، البحتري، الخضاء، زهير، عنترة، أبو فراس، قيس المجنون، الكمي، منتم بن
نويرة، ابن المعتز، المعري، الزهلى (١)، ومن الخفاء والامراء: سيف الدولة (٣)، عبد الرحمن
الناصر (٢). ومن الأبيات: إبراهيم، يعقوب، محمد (١)، ومن الوجاهة: صدى اليهودى (١).

(٣) السابق ص ٩٦/٩٩/١١١/١١٣/١١٦/١٢٠/١٢١-١٢٥/١٢٦/١٢٨/١٤٠/١٤٦-١٤٩ الاستدلال والارادة:

كم زورة لك فى الاعراب خافية .: أدهى وقد رعدوا من زورة الذيب
أزورهم وسواد الليل يشفع لى .: وأثنى ويباض الصبح يفرى بى.
المتنبى: عدوك مضموم بكل لسان .: ولو كان من أعدائك القمran
امرؤ القيس: من قصاصات الطرف لودب محول .: من لذر فوق الاتب منها الاثرا.
النابغة: قد سلو فى المضاعف تصحه .: وتوكد بالمفاح نار الجاحب
المتنبى: وإن اهدى هذا الرسول بارضه .: وما سكنت منذ مرت فيها للضلال.
ومن أى ماء كان يسقى جواده .: ولم تصف من فرح النداء المائل.
وليعننا: ليمس الورشى لا متجملات .: ولكن كى يصن به للجمال.
وصفرون الغدائر لا لصمن .: ولكن خفن فى الشعر الضلال.
المتنبى فى ربط الاجزاء: مرت بنا بين تريبها قللت لها .: من أين جئنا هذا الشئ المريا =

ويضرب المثل بشعر للمتنبى وامرىء القيس والناغبة على الشعر
الموسطائي الذي يقوم على الخطو الكاذب. وقد يوجد من المطبوع من الشعراء قول
محمود مثل شعر المتنبى. ويضرب المثل بشعار للمتنبى وأبى تمام على الربط بين
الأجزاء فى النسب وهو المسمى الاستطراد ربط صدر القصيدة بالجزء المدمج،
ويذهب على الحل، تفصيل الجزأين أحدهما من الآخر يؤقى بهما مفصلاً.

وأفضل أنواع الإستدلال للشعرى والارادة فى غير المقدمة بيتان للمتنبى.
ويضرب المثل بالمتنبى مع أبى تمام بالمذائع دون صدور. والتشبيه والمحاكاة هى
مذائع الأشياء فى غاية التفضيلة، محاكاة الأخلاق وأحوال للنفس مثل قول المتنبى
يصف رسول الريم إلى سيف الدولة. والمحاكاة لأمر معنوية بأمور محسوسة إذا
كانت لها أفعال مناسبة فى شعر المتنبى. وهناك شعرا أدخل فى التصديق والافتقار
منه إلى التخيل واقترب إلى المبالغات الخطبية منها إلى المحاكاة الشعرية مثل بعض
شعار المتنبى وأبى فراس ومتمم بن نويرة والخصاء والسهلى^(١).

- فاستضحكت ثم قالت كالمنعوث يرى .: ايث الثرى وهو من جعل اذا اقتسجا.
وقول أبى تمام: عامى وعام العيش بن وديعة .: مسجورة وتوفاه صيغود
حتى اعاد كل يوم بالقالى .: للطور عيدا من نبات العود.
هيهات منها روضة محمود .: حتى تتأخ بأحمد للمحمود
زهير فى الحل: دع ذا وعد القبول فى هرم.

(١) السابىق ص ١١٣/٩٦-١١٤-١١٩/١٦-١٢١/١٢٦-١٢٧.

المتنبى: كم زورة لك فى الاعراب خافية .: أدمى وقد رقدوا من زورة النوب
أزورهم وسواء الليل يشفع لى .: واثقى ويبيض الصبح يفرى بى

المتنبى: لكل امرئ من دهره ما تصودا
أبو تمام: فإن حلينا إن نقول وإن نفعلا
المتنبى لسيف الدولة: أتاك يكاد للراس يحدد عنقه .: وتند تحت الذعر منه المفاصل
يقوم تقويم السامطين مشبهه .: إليك اذا ما عوجته الأفاكل

المتنبى والمحاكاة لأمر معنوية بأمور محسوسة مثل:

ومن وجد الاحسان قيذا تقيدا

مثال الشعر الخطبى: انيس للتكحل فى العوينين كالكل

وايضاً: فى طلعة الشمس ما يتوك عن رحل

وقول أبى فراس: ونحن أئاس لا توسط علاننا .: لنا الصدر دون العالمين أو القبر

تهون حلينا فى للمعالى نفوسنا .: ومن خطب الحصاة لم يظله المهر

ويستعمل المحدثون من الشعراء بعض الاسماء المنقولة الى الصنائع على طريقة الاستعارة او استعماله في تعريف لم يستعمله احد من قبل مثل المتنبى. ويضرب المثل بشعر المتنبى على الموافقة فى بعض اللفظ وبعض المعنى، الاسماء المشتقة من تصريف واحد، ويقول للمعري على الموافقة فى كل اللفظ فقط مثل الاسماء المشتركة والمتقدمة فى بعض اللفظ فقط قول حبيب والمتنبى. ويؤخذ المثل من المتنبى عندما يكون صورة البيت الاول صورة الثانى وصورة الثانى صورة الاول وهو المتناسب. وحروف التشبيه عند العرب تقتضى التشك، وكلما كانت المتوجهات أقرب الى وقوع التشك كانت اتم تشبيها. وكلما كانت أبعد من وقوع التشك كانت أنقص تشبيها، وهى المحاكاة البعيدة وينبغى أن تطرح مثل قول امرئ القيس فى الفرس^(١). وفى شعر امرئ القيس أيضا لملاذج لمحاكاة الأمور للمعنوية بأمر محسوسة، أفعال مناسبة للمعاني. أما ما كان غير مناسب فينبغى أن يطرح وهو كثير فى أشعار المحدثين مثل أبى تمام وهو محدث بالنسبة لشعراء الجاهلية، ويستشهد بشعر امرئ القيس على ذكر الشخص بشبيهة كنوع من المحاكاة، ويعوائد الامم فى التشبيهات. ويضرب المثل بآبن المعتز على المحاكاة بالمجتمع فى وصف القمر فى تنقصه، وبامرئ القيس على ترك المحاكاة الشعرية الى الاقناع والاقاويل التصديقية خاصة لو كان مجنبا قليل الاقناع فى تبرير الجبن^(٢).

(١) السابق ص ١٤٠-١٤١/١٤٦-١٤٧-١٤٩/١٥٧/١٥٩/١٦١.

المتنبى (المصنف): وان كان ما تنويه فعلا مضارعا .: مضى قبل ان تلقى عليه الجواز
المتنبى (التصريف): تفلوح مسك الغلايات ورنده
المتنبى (الموافقة على بعض اللفظ وبعض المعنى)

على قدر اهل العزم تأتى المزام : وتلقى على قدر الكرام المكارم
معان من احبتنا معان : المعري (الموافقة فى كل اللفظ وبعض المعنى):
وايضاً: فزدك مغتال وطرفك مغتال

حبيب (المتقنة فى بعض اللفظ فقط): متى أتت عن ذهلته الحى ذاهل
والمتنبى : ألقب الطرف بين الخول والخول.

المتنبى فى المتناسب : وقتت وما فى الموت شك لوالف .: كلك فى جفنها الردى وهو نائم
تمر بك الابطال كلمى هزيمة .: ووجهك وضاح وتشارك باسم

(٢) السابق ص ١١٣-١١٥

امرئ القيس فى الفرس : كميت كلها هراوة منوال

وقوله ايضا : اذا قبلت كلمت ويساءة .: من الخضز مشفوسة فى القدر =

ويقوم العرب الجمادات مقام الناطقين في مخاطبتهم ومراجعاتهم اذا كانت فيها احوال تدل على النطق مثل مخاطبتهم الديار والاطلال ومجاوبتها اياهم مثل اشعار ذي الرمة وعنترة. ويضرب المثل بشعر الكميث وامرئ القيس على الموازنة في أجزاء القول عن طريق المناسبة مثل الملك والاله على الرغم من اعتراض البعض انه غير متناسب. ويضرب المثل بشعر النابغة على التغيير من الاجاب الى السلب وعلى جمع الاضداد في شيء واحد. ويضرب المثل بشعر الاسود بن يعفر على الاشعار القصصية وهو قليل في لسان العرب وكثير في الكتب الشعرية^(١).

ويضرب ابن رشد مثلا لقول الأعشى على المديح للقاء على محاكاة الأمور الموجودة وليس المخترعة تحريكا للأفعال الارادية لحصول التصديق للشعرى لأن

وان انبرث قلت انخبة . مملمة ليس فيها ثمر
محاكاة المعقول بالمحسوس يقول امرئ القيس : قيد الاربعة في كل
أبو تمام : لا تمسكنى ماء الملام
وقوليه : كتب الموت رثيا وطيبا

امرئ القيس في ذكر للشخص بشيعة . وتصرف فيه من ابيه شمللا
امرئ القيس : يهل ونسرى تريها ويشيره . إثارة لبث الهولجر مخص
ابن المعتز : انظر إليه كزورق من فضة . قد تملكته حمولة من عنبر
امرئ القيس : وما جيت خيلي ولكن تذكرت . مرابطها من بريمس وميسرا
(١) ذو الرمة : وقفت على ربع لمية ناقتي . لما زلت أبكى عنده واخطبه
ولمسيقه حتى كاد مما ابثه . تكلمني أحجاره وملاجه
عنترة : أحوالك رسم الدار لم يتكلم . حتى تكلم كالاعصم الاعجم
يدار علة بالجرار تكلمني . وصي صباها دار علة واسامي
الكميت : تكامل فيها الدل والشنب
امرئ القيس : كاني لم أركب جواد اللذة . ولم أبيضن كاعبا ذك خلخال
ولم أسبا لثرق السروي ولم لقل . لخلي كرى بد كسة بعد لجال
النايف : ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم . بين قلوب من قراع الكتاب
وايضاً : فيك الخصام وانتم للخصم والحكم
الاسود بن يعفر : ماذا أومل بعد آل محرق . تركو منازلهم وبعد لباد
ارض الخورق والسدير وبارق . والقصر ذي للشرفات من سندان
نزلو بانقرة يمسيل عليهم . ماء القمرات يحىء منه لطواد
جرت الرياح على محمل ديارهم . فكأنهم كانوا على ميعاد
فأرى النعم وكل ما يلهم به . يوما يصير الى بلا ونفاد

التخييل بأمر غير موجودة لايوافق كل الطبائع بل قد يزدريه كثير من الناس بالرغم من أن شعر الأعشى ليس عن طريق الحدث على التفضيلة. ويضرب المثل على المحاكاة بالتذكير بأشعار متمم بن نويرة وقيس المجنون والخنساء والسهلي. وتلقن العرب في الخيال كثير. يدخل في النسب وللرثاء كما قال البحترى^(١).

وما يهم هو الشعر لا الشاعر لذلك يذكر ابن رشد كثيرا من الأمثلة دون نسبتها إلى أصحابها. فيضرب المثل بالشطر الأول من بيت شعر على النوع الثاني من التخييل والتشبيه وهو أخذ للشبه بعينه بدل التشبيه^(٢). ويضرب المثل

(١) المسابق ص ١١٦/٩١-١٢٢/١٤٨/١٥٢/١٥٥

الاعشى : لمرى لقد لاحت حيون نظائره .
تسب لمقرورين يسطيلها .
رضيعي ليلان ثدي لم تحالفا .
متم بن نويرة : وقالوا فتكى كل قبر رأته .
فلقت لهم ابن الأسي يبعث الأسي .
قيس المجنون : وداع دعا لا تمن بالخيف من متى .
دعا باسم ليلى غيرها فكفها نار .
الخنساء : يذكركم طلوع الشمس صغرا .
السهلي : أبي الصبر لي لا يزال يهيجني .
والى إذا ما أصبح آمنت ضوره .
البحترى : فلا نظري من طيفه بعد شخصه .
فيا عجا للدهر فقد على فقد

(٢) المسابق ص ١١٥/٥٨-١٢١/١١٨/١٢٢/١٣١/١٤٩/١٥٠-١٦٠.

أخذ التشبيه بعينه بدل التشبيه : هو البحر من أي للولوى أتيته .

قول الراجز : فلا نظري من طيفه بعد شخصه .
والشمس مثالة وما تفعل .
مدح سيف الدولة : وقد طم للروم للتشيقون اسهم .
وكانوا كفار وسوموا خلف حائط .
وكانت كمنور عليهم تصلقا

المحاكاة بالتذكير : فقا نوك من ذكرى حبيب ومنزل

تذكر الأوبة بالخيال : وإنسى لاستنشى ومالي نعمة .
وأخرج من بيت اليبوت لملنى .
الجمادات والنطق : وجهشت للتويلا لما رأته .
فقلت له أين للذين عهدتهم .
فقال مضوا واستودعوني بلادهم .
لحد الفقهاء لتحريض الخليفة على حسداى :

إن الذى شرفت من أجله .
يزعم هذا انه كلاب -

يقول الراجز على طرح للتشبيه بالخصيس، وأيضا مدح أحد الشعراء لسيف الدولة، وباشعار العرب على المحاكاة بالتذكير، وتذكر الأجرة بالخيال، وقائمة الجمادات مقام الناطقين في مخاطبتهم ومراجعتهم إذا كانت فيها أحوال تدل على النطق، ويشير أحد الفقهاء لتحريض عبد الرحمن للناصر على حصد اليهودي كنموذج القول الذي لا يخرج عن الواقع. ويضرب المثل بشرط الموافقة في كل اللفظ وفي كل المعنى، وبالفارق بين القول والشعر عندما يوضع في القول الموازنة والمقدار وتغيير الأسماء مثل قول أحد الشعراء. ويضرب المثل على تحريف المحاكاة من بعض اشعار الاندلسيين المحدثين في وصف الفرس وعلى تشبيه الشيء بضده مقبول أحد الشعراء. كما يضرب المثل على التحول من القول الشعري الى الخطابي بشرط الصق يقول أحد الشعراء معذرا عن الفرار.

وكما تذكر الامعار دون الشعراء يذكر الشعراء دون الامعار. اذ يضرب المثل بالمتنبى وحبيب على الشعراء الذين اعتادوا القول في الاشياء الكثيرة الخواص او هم بفطرتهم معدون لمحاكاتها او اجتمع لهم الامران جميعا، ويضرب المثل بشعر ذي الرمة على الالفاظ غير المشهورة^(١).

ويتوارى الموروث امام الموروث الشعري^(٢). ويبدأ الموروث الفلسفي بالاحالة الى الفارابي المعلم الثاني وحده. فلبن رشد يستشهد به على ان اكثر

= الموافقة في كل القسطنط والمطبي:

لا يرى الموت يسبق الموت شيء

(١) السابق ص ١٢٨/١٤٤.

القول والشعر : ولما قضينا من منى كل حجة .: ومسح بالاركان من هو ماسح

أخذنا بأطراف الحديث بيننا .: ومالت باضاق المطى الاطاح

وأيضا : بمودة ميهوى القسوط

وأيضا : يادار اين ظباوك النمى .: قد كان لى فى اسمها انمس

أحد الشعراء الاندلسيين المحدثين:

وعلى انتيه اذن ثلثت .: من مملان السمهرى الازرق

أحد الشعراء : راحو تخالهم مرضى من الكرم

وقول آخر : ومخرق عله القميص تخاله .: وسط البيوت من الحياء مقوما

وللاعتذار عن الفرار: الله يعلم ما تركت قتالهم .: حتى علوا فرسى بالشقر مزبد

وعلمت لى ان لقاتل واحدا .: قتل ولاينكى عدوى مشهدى

فصدت عنهم والاحية فيهم .: طمعا لهم بكتاب يوم مرصد

(٢) في تلخيص الشعر ٢٩ علما ، ٢٥ منهم عرب ، ٤ يونان، السابق ص ١٦٣/٦٧.

اشعار العرب في الذم والكريمه لان النسيب حث على الفسوق. وفي الخاتمة يستشهد به ابن رشد على ان في كتاب الخطابة لزر يسير بالاضافة الى كتاب الشعر لأرسطو في القوانين الشعرية.

ويظهر لفظ العرب ولا يكاد يذكر لفظ اليونان او اليونانيين^(١). ويضاف اللفظ الى عدة مضافات أخرى مثل أشعار العرب، ثم لسان العرب، ثم العربي بلا مضاف، ثم قول العرب، وشعراء العرب، ثم كلام العرب، وتشبيهات العرب، وعادة العرب، ولغة العرب^(٢). فأشعار العرب ليس فيها لحن وإنما فيها اما الوزن فقط واما الوزن والمحاكاة معا.

واجزاء صناعة المديح الستة: الاقاول الخرافية والعادات والوزن والاعتقادات والنظر واللعن. وهذا كله لا يوجد في أشعار العرب. وإنما يوجد في الاقاول الشعرية المديحية. ولا توجد مدائح الفضائل في اشعار العرب بل في السنة المكتوبة أشعار العرب خلية من مدائح الافعال الفاضلة وذم اللقائص، والمدائح الاربعة للفاعل الارادى للفاضل غير موجوده في اشعار العرب. ويعسر وجود في اشعار العرب من التخيلات والمعالي ما يناسب الاوزان الطويلة والقصيدة. وربما كان الوزن مناسباً للمعنى دون التخييل أو للتخييل دون المعنى أو غير مناسب لكليهما^(٣).

وليس يعسر وجود احتمالات ذلك في اشعار العرب، المطابقة والتحسين والتقييع. وكثيراً ما يعرض في اشعار العرب المحدثون وبخاصة عند المديح انه اذا عن لهم شيء ما من اسباب الممدوح مثل سيف او قوس اشتغلوا بمحاكاته وأضربوا عن ذكر الممدوح. وهذا النوع من الاستدلال هو الغالب على اشعار العرب اى الاستدلال والارادة في غير المتكسفة، واقامة الجمادات مقام الناطقين في مخاطبتهم ومراجعتهم اذا كانت فيها احوال تدل على النطق.

ويوجد في اشعار العرب من اجزاء المديح ثلاثة. أولاً للجزأ الذى يجرى مجرى الصدر فى الخطبة الذى يذكر فيه العرب الديار والآثار وينغزلون فيه،

(١) للعرب (٤٢)، لليونانيون (١).

(٢) أشعار العرب (١٩)، لسان العرب (٩)، العرب (٨)، شعراء العرب، قول العرب (٢)، كلام العرب، تشبيهات العرب، عادة العرب، لغة العرب (١).

(٣) السابق ص ١٠٥/٨٠/١٢٨/١٢٩.

والثاني المدح. والثالث ما يجري مجرى الخاتمة دعاء للممدوح أو تقيظا لشعره. والمحاكاة لأمر معلومة بأمر محسوسة كثيرة في أشعار العرب. والمحاكاة التي تقع بالتذكير كثيرة أيضا في أشعار العرب. وتذكر الأجيال بالديار والاطلال. وما يستعمله الموصطلليون من الشعراء، وهو القلو الكاذب، والحل بين أجزاء المديح كثير في أشعار العرب^(١).

والاستدلال للفاضل والارادة لما تكون للأفعال الارادية وهو قليل في أشعار العرب. والرمز واللفظ هو القول الذي يشتمل على معان يصعب اتصالها حتى تقابل لحد الموجودات ويكون بحسب الالفاظ غير المشهورة، وهو غير ممكن أو بحسب الالفاظ غير المشهورة وهو ممكن وذلك كثير في شعر ذي الرمة من شعراء العرب. ويترد كل شاعر عربي بخصائصه داخل الخصائص العامة لأشعار العرب. فلا بد من معرفة من الغالب على شعره من هذا النوع من الالفاظ المشهورة المبثثة من شعراء العرب. ووجود بعض أنواع الأشعار في الشعر العربي قد لا يرى من أول وهلة ولكنه يحتاج الى بحث وتفتيح مثل تحريف المحاكاة ومثله يمكن ان يتقصد في أشعار العرب^(٢). والاسم المعمول المرتجل الذي يخترعه الشاعر اختراعا ويكون أول من استعمله غير موجود في أشعار العرب بل في الصنائع للنشئة.

ويكون التشبيه في كل لسان بالفاظ خاصة به مثل كأن وإخال وما أشبه ذلك في لسان العرب. والالفاظ البيئة الدلالة والتي تدل على أشياء بعينها لا على أشياء متضادة أو مختلفة هي التي تسمى في لسان العرب لفصاحة، وهو قول ظاهر الصدق. والتعديلات للاسم والقول والكلمة. والاسم المعروف هو الاسم المضاعف أي المنسوب الى شيء بمنزلة الاسماء التي تسمى المنصوبة في لسان العرب أو المخفوضة. وهناك أسماء دخيلة في لسان العرب مثل الاستبرق والمشكاة وغيرها من الاسماء الأعجمية. والاسماء المركبة تصلح للوزن الذي يبنى فيه على الاختيار من غير تعيين رجل واحد منهم. وهذه الاسماء قليلة في لسان العرب مثل لعبشمي المنسوب الى عبد شمس، وهي الاسماء المركبة من مجموع اسمين مثل عبد الملك وعبد القيس. والأشعار القصصية قليلة في لسان العرب مع أنها كثير في الكتب الشعرية. والمفارق والمعقول لا يوجدان في لسان العرب.

(١) السابق من ١٢٧/١١٩-١١٧/١١٤/٩٨/٩٦/٨٨/٦٧.

(٢) السابق من ١٢٣/٤٠/١٤٢-١٦٠/١٤٤.

ومن أغلاط الشعر الأسماء المتضادة: مثل الصريم فى لسان العرب والقرء والجلل وغيرها مما يعرفه أهل اللغة. وتستعمل العادة العربية فى ضرب الأمثلة بأسماء العرب^(١). "جاء شبيه يوسف" أوبالاشارة لى فلان "سم بأت الا فلان".

وكثير مما فى كتاب الشعر قوانين خاصة بأشعار اليونان وعاداتهم فيها. وربما لا توجد فى كلام العرب او غير موجودة فى غيره من اللسان^(٢). ولا نتحدث العرب على الفضائل فى أشعارها كما تحدث على فضيلتى الشجاعة والكرم.

على عكس اليونانيين الذين لا يقولون شعر الا وهو موجه نحو الحدث على الفضيلة أو للكشف عن الرذيلة أو ما يفيد الآداب والمعارف وهو الشعر الأخلاقى التعليمى. وتصرف العرب والمحدثين فى الخيال متفنن وأنحاء استعمالهم كثير. وقد عرض للعرب فى هذه الاشياء أشعار المديح فى الاوزان والاجزاء والمحاكاة والقدر، امر خارج عن الطبع، ولم يذكر فى كتاب الشعر ما هو خاص بامة واحدة بل ما هو مشترك بين جميع الأمم. ومن أغلاط الشعر تشبيه الشىء بضده مثل قول العرب "مقيمة الجنون" وجرى عادة العرب بتذكر الاحبة بالخيال ولقائمه مقام المتخيل.

وجل تشبيهات العرب رجعة الى هذه المواضع محاكاة الاشياء المحسوسة بأخرى محسوسة. لذلك كانت حروف التشبيه تقتضى الشك. وكلمة كانت التشبيهات اقرب الى المطابقة كانت أتم. وكلما كانت أبعد كانت التشبيهات أنقص وحسن القول وصدقه عندما يكون التغيير فيه يسير مثل قول القتاتل: "يا معشر العرب لقد حصلتم كل شىء حتى للفرار".

وتظهر بعض أسماء المواقع من الجغرافية العربية فى مقابل الجغرافية اليونانية. فيشير ابن رشد الى الموشحات والأزجال "وهى الاشعار التى استنسقتها فى هذا لسان أهل هذه الجزيرة"، ويعنى بها الاندلس. ويضرب المثل بأقوال بعض المحدثين الاندلسيين على تحريف المحاكاة^(٣).

وتظهر بعض المصطلحات التراثية مثل الحسن والقبح والتحسين والتقبيح فى الشعر الذى أجاد فيه بعض الشعراء. كما أجاد أوميروس فيهما وفى المطابقة فى آن واحد. كما تظهر بعض المصطلحات القرآنية من قصص الأنبياء مثل

(١) السابق ص ٥٨/١٣٧/١٤١/١٥٣-١٥٨/١٦١/١١٩-١٣٧/١٣٨/١٥٣.

(٢) السابق ص ٦٧-٦٨/١١٨/١٥٧/١٦١/١٦٢.

(٣) السابق ص ٦١/١٦٠.

المزامير ووجود الترتيم في المزامير والوزن في الرقص. وفي مقابل أشعار العرب توضع الاقاول للشرعية المديحية. ففي أشعار العرب لا توجد ابانة صواب الاعتقاد انما توجد في الاقاول الشرعية المديحية. وتوجد المحاكاة في الاشعار وفي الاقاول الشرعية فهي أقاول مديحية تدل على العمل مثل ما ورد من حديث يوسف واخوته وغير ذلك من الاقاصيص التي تسمى مواعظ. وهذا هو السبب في أن كثيرا من الذين لا يصدقون بالقصص للشرعي يصيرون اراذل لأن الناس يتجهون بالطبع لأحد قولين، برهاني وغير برهاني. وهناك صنف من الناس لا يتحرك لكليهما. ومن الشعراء من يدخل في المدائح محاكاة أشياء يقصد بها التمتع فقط من غير أن تكون مخيفة ولا حزنة. وكثير منها مقصود في المكتوبات الشرعية. وهناك بعض القصص مثل قصة ابراهيم في امر ابنه في غاية الاقاول للموجة للحن والخوف. وتظهر بعض المصطلحات العقائدية مثل أهل الجحيم والشياطين. فيقال في أهل الجحيم أمور حزنة ومفزعة. ويحاكي الاشراء بأمر غير موجودة مثل الشياطين^(١).

ويظهر الموروث الأصلي، القرآن، كمصدر رئيسي للأمثلة الشعرية دون الحديث^(٢). فالقرآن وريث الشعر، وكلاهما المكونان الرئيسيان للوجدان العربي. فأصناف التخيل والتشبيه، ثلاثة اثنان بسيطان وثلاث مركب، والبسيطان احدهما تشبيه شيء بشيء وتمثله به، والثاني أخذ التشبيه بعينه بدل التشبيه وهو الابدال مثل قوله تعالى ﴿ وزواج أمهاتهم ﴾ وفي هذا النوع تدخل الاستعارة والكناية مثل ﴿ أو جاء احد منكم من الغائط ﴾. والاستدلال الفاضل والارادة انما يكون في الافعال الارادية. وأكثر ما يوجد هذا النوع من الاستدلال في الكتاب العزيز، مدح الافعال الفاضلة وذم الافعال غير فاضلة. ومثال الارادة في المدح ﴿ وضرب الله مثلا كلمة طيبة . . . ماثها من قرار ﴾. ومثال الاستدلال قوله تعالى ﴿ كمثل حبة أنبت سبع سنابل ﴾. وأشعار العرب خلية من مدائح الافعال الفاضلة وذم النفاث. لذلك أنحى الكتاب العزيز عليهم واستثنى منهم من ضرب قوله الى هذا الجنس. ويعني ابن رشد الآية الأخيرة في سورة الشعراء^(٣). ومن أنواع المجاز

(١) السابق ص ٦٥-٦٦-٦١/٨٠/٨٢/١١١-١٠٤/١٢٧/١٠٦-١٥٩.

(٢) القرآن (١٣مسة)، السابق ص ٥٨-٥٩/١٢٣/١٥١-١٥٨/١٠٨/١٦٣.

(٣) ﴿ والشعراء يتبعهم الغافلون . ألم تر أنهم في كل واد يسهمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكر الله كثيرا وقتلوا من بعد ما ظلموا وسلموا الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون ﴾.

الحذف مثل قوله تعالى ﴿ واسأل القرية ﴾، وقوله ﴿ ولو أن قرأنا سيرت به الجبال أو قطعنا به الأرض أو كلم به الموتى ﴾، والتقديم والتأخير مثل قوله تعالى ﴿ ولم يجعل له عوجا ﴾ وقوله ﴿ وإذا ابتلى إبراهيم ربه ﴾، والزيادة مثل قوله تعالى ﴿ تنبت بالدهن ﴾، ومثل قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ ولا طائر يطير بجناحيه ﴾، وكون الضد سببا للضد قوله تعالى ﴿ لى ولكم فى القصاص حياة ﴾. وربما عرض من الإبدال المناسب قلة فهم بعض السامعين كما عرض فى قوله تعالى ﴿ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ﴾ ظن بعضهم أنه الخيط الحقيقى فنزلت ﴿ من الفجر ﴾. ولكل أمة تشبيهاتها، تشبيه اليونان للضب بالنون لمكان المراب الموجود فى بلادهم، وتشبيه القرآن فى قوله تعالى ﴿ والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة ﴾، ويحال أيضا الى الكتاب العزيز سواء تم الاقتباس منه أم لا، مقارنة بأشعار العرب. فكثير من الشعر الموسططى موجود فى اشعار العرب ولا يوجد فى الكتاب العزيز، فهذا النوع من الشعر أشبه بالكلام الموسططى من البرهان . كما أن أمثال انواع المذاتح الاربعة للفعل الارادى الفاضل غير موجودة فى اشعار العرب وإنما هى موجودة فى الكتاب العزيز^(١). وكما بدأ الكتاب بالبسملة والصلاة على محمد وآله ينتهى أيضا بدعوة الله بالتوفيق للصواب بفضلته ورحمته.

ملئنا: تلخيص الطبيعيات (ابن رشد).

١ - تلخيص السماء والعالم. وهو الكتاب الثانى بعد "السماع الطبيعى" من العلم الطبيعى عند أرسطو^(٢). ويقسم ابن رشد بالاضافة الى قسم الكتاب التقليدي الى مقالات أربع كل منها عدة جمل الى لقوال، كل منها يبدأ بلحذى صيغ فعل القول، الصيغة النموذجية فى ضمير الغائب "قال"^(٣). ويحيل إلى تلخيصاته السابقة

(١) الكتاب العزيز (٤ مرات) السابق ص ١٢١/١٢٢/١٢٨.

(٢) ابن رشد : تلخيص السماء والعالم . تقديم وتحقيق جمال الدين الطوى ، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية ، فاس ١٩٨٤ .

(٣) تنقسم المقالة الاولى الى عشر جمل، ولثانية اربع جمل، ولثالثة ثمان جمل، والرابعة ثلاث جمل. وقد تنقسم الجمل الى فصول مثل الجملتين الثامنة والعاشرة من المقالة الاولى، ولجملتان الاولى والرابعة من المقالة لثانية، والجمل الاولى والثالثة والثامنة من المقالة الرابعة. وقد تنقسم الفصل الى اقسام مثل الفصل الثانى من لجملة العاشرة من المقالة الاولى. وقد تنقسم لجملة الى مطلب مثل الجملتين لثانية والثالثة من المقالة لثانية. وقد تنقسم لجملة مباشرة الى اقسام دون فصول أو مطلب مثل الجملتين الثالثة والخمسة من المقالة لثالثة.

وشروحه مثل شرح السماء والعالم وكتاب الآثار. وبالرغم من أن التلخيص مكتوب للخاصة إلا أن العامة لم تكن غافية عن ذهن ابن رشد التي وضع لها الفلسفة الخارجية^(١) مثل أنه يجب للشئ الروحاني الذي هو في غاية الفضيلة ألا يتغير ولا يبدأ^(٢). بالرغم من أن فقرات التلخيص تبدأ بفعل القول في صيغة "قال" إلا أن "قول" و "أقول" أو "قلت" تتخلل ثنايا التلخيص إما بمفردها أو بالتقابل "أما نحن فنقول" للتمييز بين الأنا والآخر، وهو الذي يدل عليه اسم العالم عندنا^(٣).

والقراءة المدققة للتلخيص تتطلب ثلاث خطوات: الأولى، قراءة أرسطو أولاً في ترجمته العربية كما بدأ ابن رشد. ولثانية قراءة تلخيص أرسطو، قراءة على قراءة، ولثالثة مقارنة النصين من أجل التعرف على آلياتها بين النقل والإبداع. وعند ابن رشد احساس بالجدّة وأنه لم يسبقه أحد على هذا القدر^(٤).

وابن رشد يلخص المعاني ولا يشرح اللفاظ "معنى قول أرسطو أن...". والمعنى قصدي يبينه ابن رشد "فقد تبين من هذا القول المعنى الذي قصده أرسطو". يبين ابن رشد منذ فاتحة الكتاب، بداية المقالة الأولى عرض أرسطو في الكتاب. لذلك تكثر أفعال البيان. ويدخل ابن رشد في حجاج أرسطو ومسار فكره. ويتابعه في مقدماته ونتائج وجده ومعارفه للخصوم حتى يلزمهم بتناقضاتهم. ويبرر أجزاء الكتاب بأنه تابع لمسار الفكر، للكلام في المحسوسات في "السماء والعالم" بعد الكلام في العموميات في "السماع الطبيعي". ويعد ابن رشد الأفكار والخطوات والمراحل ويحيل السابق إلى اللاحق واللاحق إلى السابق^(٥).

والمعنى اقتضاء ومعار "على هذا ينبغي أن يفهم قول أرسطو" ويبحث ابن رشد عن الاتساق في القول، وتطبيق النتائج مع المقدمات وغياب التناقض "وذلك خلف لا يمكن". يبحث عن براهين أرسطو، مقدماته ونتائج واستدلالاته ويضيف براهين جديدة لمزيد من الأحكام. ويستعمل العبارات الشرطية "إذا... كان". ويبدأ في كل مقالة أو فصل أو قسم أو مطالب بتلخيص مسار فكر أرسطو، مقدماته ونتائج، مراحل وخطواته، أهدافه، وأغراضه والمطلوب إثباته.

(١) السابق من ١٤١/٢٣٣/٣٠٠.

(٢) قال (٦٨)، قلت، السابق من ١٣٦/٨٧، لقول السابق من ١٠٠/١٢٣/١٦٦/١٧٢/١٧٤، فنقول، السابق من ١٧١/١٦٢/١٧٢/١٧٤/٢٦٦.

(٣) وهذه المسألة هي في نهاية الجواب، ولم يحصلها أحد ممن بلغنا قوله هذا للحصول، السابق من ١٩٤.

(٤) السابق من ١٩٦/١٩٨/٢٦٧/٣٧٥/٧٢/٧٤-٧٦/٧٧-١٩٩/١٧٠-١٧٦/١٧٧.

فتلخيص ابن رشد قراءة منهجية للسماء والعالم حول القياس والبرهان الاستنباط والاستقراء، والمقدمات والنتائج، والتصديق والخلف ويدخل في الشكوك ويبندها ويحلها، ويبيد الاوهام والظنون^(١). ويضع في بداية كل مقالة خطواتها وأقسامها، يدياتها ونهاياتها، نظرة كلية للموضوع في حتم واحد. ثم يأتي التلخيص تفصيلا للجمال كما يفصل المقالة الأولى في عشر جمل، واحدة تلو الأخرى واستنباط النتائج من المقدمات، يفرغ من السابق ليبدأ باللاحق. ثم يحدد تلخيصها للتذكير بها في النهاية. وما يحصيه ابن رشد ليس النتائج بقدر البراهين التي تؤدي إليها والمقدمات التي تقوم عليها هذه البراهين، فما يهم هو مسار الفكر وليس موضوع الفكر، المنهج وليس الموضوع. لذلك يعدد البراهين ويصنفها، والبيانات ويفصلها، والشكوك ويحلها. ويتعامل مع وحدات الفكر باعتبارها وحدات براهين وليست موضوعات بل ان كل برهان ينقسم الى أقسام كما هو الحال في البرهان الهندسي، ويعتمد على أصول، ويستعمل برهان الخلف، "وإذا كان ذلك كذلك فلم يبق الا للوجود الذي قلناه وذلك ما اردنا بيانه"، ليطال كل الآراء حتى لا يبقى الا رأى واحد صحيح كما هو الحال في اللاهوت السلابي عند المتكلمين^(٢).

ويطفي الولد على الموروث^(٣). وبطبيعة الحال يتصدر أرسطو الوافد ثم ثامسطيوس^(٤). ومن أفعال أرسطو لا تتجاوز أفعال القول ثلثها. وكلها تقريبا في صيغة المضارع "يقول" أي التعبير عن حقيقة فلسفية وليس تقرير حقيقة ماضية أعلنها أرسطو. وكل الافعال بعد ذلك أفعال الشعور المعرفي، أنماط الاعتقاد مثل ظن، حد، رسم، قصد، جزم، نطق، استقصي، اطلق، الزم، تأول، سمى، تعرض، فهم، أصبح، رأى، عبر، وضع، حكى، اوجب، رد، اعتمد، شبه، ذكر، بين. وفي قليل من الاستعمالات يسبق أرسطو حرف الجر^(٥). ومعظمها أفعال مثبتة وأقلها

(١) السابق ص ٢٥٠/٧٨/١٠١/١٠٣/١١٥/١٢٩/١٣٢/١٤٣/١٧٩/١٨٢.

(٢) السابق ص ٧١-٩٩/٧٢-١٠٣/١١٢-١١٦/١١٩-١٢٢/١٢٨-١٤٨/١٥٠-١٦٩/١٧١-١٧٦/١٨٧.

١٨٧/٢٠٣-٢١٣/٢١٩-٢٢٧/٢٥٢-٢٥١/٢٧٩-٢٨١/٢٨١-٢٩٥/٢٩٧-١٩٨.

(٣) من مجموع ١٦ علما ١٤ والفد ٢ موروث.

(٤) أرسطو (٧٤)، ثامسطيوس (٢٩)، أفلاطون (١٩)، أبقراط (١٣)، ديموقريطس (١١)،

فيثاغورث (٩)، انكساجورث، لوقيديس (٧)، لوقيث (٦)، الاسكندر (٣)، بطليموس (٢)،

يحيى اللحوي، للقيديوس للتعليم (١).

(٥) يقول (١٧)، قول (٦)، قال (١) وبالي الافعال: بين (٤)، ورد، يظن (٣)، تأول، كتب، وضع،

يرى، يشهد، فهم، الزم، رسم (٢)، ينكر، شبه، يعتمد، اوجب، فعل، حكى، حد، عبر، قصد،

يمتد، قصد، ما يجزم، يحتج، نطق، اطلق، يستقصي، يتعرض، سمى (١)، السابق ص ٢٥٦.

منفية مثل "ما فهم" أى التعامل مع أرسطو بالإيجاب وليس بالنفى. ويبين ابن رشد أنواع الاقاول، وإنما نتمق أرسطو هذه البراهين على جهة الاستظهار. وابن رشد هو الذى يصف ويحلل ويقرر ثم يستشهد بأرسطو "ولذلك يقول أرسطو". يلخص القول بل يصف الشيء ثم يستشهد على رؤيته بقول أرسطو. فإذا اجتمع القولان، صح الحكم على الشيء. وينكر أرسطو باعتباره راوياً عن القدماء "أرسطو مؤرخاً"، مصدر علم وليس أرسطو فيلسوفاً صاحب موقف. فأرسطو أحد مصادر المعرفة بالقدماء. ويراجع ابن رشد موقف أرسطو، ويتحقق من صدق وصفه، وقد يظن أن هذا يوافق مذهب أرسطو. ويضع التقابل بين قول أرسطو وقوله ويتساءل عن صدقه فكيف أطلق أرسطو أنه يلزم . . . أما أنا فأنى أقول". يستقصى ابن رشد مدى صدق أقوال أرسطو.

ويصل ابن رشد الى برهان لإثبات صدق الوصف وهو برهان لم يستعمله أرسطو "وهذا البرهان صحيح وإن لم ينكره أرسطو"، وهذا هو البرهان الذى اعتمده أرسطو. بل يتخيل اعتراضاً على أرسطو "لكن قد يعترض فى هذا معترض على أرسطو ويقول"، ويتحقق من صدق اعتراضات الشراح مثل ثامسطيوس على أرسطو، ويدخل كفاضى بينهما "فهذه جملة ما يعترض به ثامسطيوس فى هذه المواضع على أرسطو فنقول نحن". ويصدر حكماً ببراءة أرسطو وذنوب للمعترض "قد تبين من هذا القول صحة قول أرسطو وضاد ما اعترض به عليه ثامسطيوس". ويعطى حيثيات الحكم وهو مطابقتها مع الحس وخلوه من الشك "قد تبين من هذا القول أن ما يقوله أرسطو فى الثقيل والخفيف ونفسى طبائعهما هو الرأى الذى لا يلقاه شك ولا يخالفه حس"^(١). يدرس الموضوع نفسه ثم يحيل الى أرسطو اما استشهاده به وتدعيما للتأججه أو مراجعة لأقواله كما راجع أرسطو أقوال القدماء. فالتلخيص هو دراسة الشيء وتجاوز اللفظ الى المعنى ثم إحالة المعنى الى الشيء، والاتفاق فى المعنى ثم التعبير عنه بلفظ الاتا ثم نقد الشراح اليونان والمسلمين ثم توجيه كل ذلك الى الدلائل وهو الموقف الفقهى^(٢).

ويأتى ثامسطيوس بعد أرسطو، فهو الذى تأول على أرسطو عباراته وأساء فهم أقواله^(٣). فقط تشكك وافترض وجود أصوات لا نسمعها لبعد

(١) السابق ص ٩٠/٩٤/١٧٨/١٨٣/٢٠٩/٢٤٣/٢٧٦/٣٦٢/٣٦٥/٣٨١/١٢٥/٢٤٣/٣٦٢/٣٦٦.

(٢) وقد ينبغي أن نفحص الآن هل يمكن أن تكون عوالم كثيرة أو العالم واحد وما يقوله فى هذه الجملة، السابق ص ١٢٠.

(٣) السابق ص ١٨٣/٢٤٠/٢٦٥/٢٦٦/٢٩٠/٢٩٤/٣١٢/٣١٣/٣١٥/٣١٧/٣٥٨/٣٦١/٣٧٧.

المسافة بينها وبينها. وظن أن وجود الرباط لا يمنع من الصوت. أميل الى افلاطون في طيمالوس أن الشيء المتشابه اذا وضع فى الشيء المتشابه لا يحيل الى أحد الجوانب. ويستجفى قول أرسطو ويقول إن علة سكن الارض الطبع. ويظهر غلظه فيما ظنه بأرسطو. فقد استعمل مقدمة ممكنة فى نتيجة ضرورية. ولراد الاعتذار بقوله ان الاجسام مركبة من السطوح المحددة الابعاد الثلاثة. وهو عذر غير مقبول لأنه أساء فهم عبارة أفلاطون فى حين ان عبارة أرسطو صحيحة دون تأويل ثامسبيوس لها. كذلك يعتذر عن قوم لا يجوز الاعتذار فيهم. وزعم أن الاشكال المثلثة الابعاد متناهية والاشكال غير المنتظمة غير متناهية قول لا معنى له. وظن صحة قوم وانتصر لهم. كما أخطأ فى الفرق بين الأشياء البسيطة والمركبة فى الحركة. ويرد ابن رشد على جملة ما يعترض به ثامسبيوس على أرسطو ويبين فساد اعتراضاته. لم يفهم ثامسبيوس قول أرسطو وألزم منه محالات.

وقد شعر يحيى النحوى بشك حاول ابن رشد حله ويستشهد بالاسكندر بتعرض الهواء لحرارة الكواكب وهو غير مماس لها^(١).

كما يعتمد ابن رشد وأرسطو على آراء القدماء للاستشهاد بها أولشهادة القدماء عليها. وبالتالي يكون الاتفاق فى الآراء دليلاً على صحتها. فقد شهد فيثاغورس على صدق تطيلات ابن رشد وأرسطو وقال بأن النار فى الوسط والأرض متحركة حولها. كما يذكر فى نظريته فى تركيب العالم من الاعداد. وكان انكساغوراس يظن ان سم الاثير يدل على النار، وأن الأشياء كانت ساكنة زمناً لا نهائية له ثم حركها العقل، وأن الاسطوانات متشابهة الأجزاء غير متناهية. ويتم الاعتماد على القليس لمعرفة النسب. ويعترض ديمقراطيس ولوقيش بالأجزاء التى لا تتجزأ التى منها تتكون الأجسام بطريقة الانفصال. ويقول أفلاطون بصور الأشياء المحسوسة المفارقة وأن العالم متكون ولكن لا يفسد، فالسما مكونة وثابتة لا فناء لها كما عبر عن ذلك فى طيمالوس واعتقد أن السماء لها جهات. وكان يرى أن حركة الاسطوانات كمنة غير منتظمة قبل كون العالم ثم أصبحت إلى نظام. ويرى أبداقليس أن الأرض دائمة الحركة وثابتة فى موضعها من أجل سرعة حركتها ونقد من قال بأن الأرض غير متناهية، وأن سبب سكونها الزويدة ذات الجولان، وأن للعالم تارة كلتن وتارة فاسد. ويرى فيثاغورس أن السماء يمينا

(١) السابق ص ١٧٨-١٧٩/٢٣٠.

ويصارا. والرأى المنسوب إلى القميدروس القديم هو الأكثر اقتناعا وهو أن سبب
سكون الأرض فى الوسط أنها موضوع من جميع الأفاق بالنسواء^(١).

ويحال إلى بعض الأصال الأخرى ليقاى الحكماء. ويتصدرها كتاب فليس ثم
طيمابوس لأفلاطون^(٢). وينقد أرسطو الرأى الوارد فى طيمابوس أن الأرض مكونة
من السطوح. ويستشهد بصاحبى المجسطى على صحة إحدى العلل ويرصد بطليموس
لحركة الكواكب. ويثبت بالبراهين أن الأرض وسط العالم. ويحال إلى نظرية فليس
فى الاشكال الخمسة المذكورة فى آخر كتابه^(٣). وتتم الإحالة إلى مؤلفات أرسطو
الأخرى. ويتصدرها السماع الطبيعى ثم القياس ثم البرهان ثم الكون والفساد ثم النفس
ثم حركة الحيوان. وقد يحال إلى مقالات بعضها مثل السامسة من السماع^(٤).

ومن الفرق يتصدر القنماء الأولون والمتقدمون والأقدمون ثم المهندسون ثم
الطبيعيون والمفسرون ثم الروحانيون والاطباء والمشاورون^(٥). ويعنى ابن رشد
بالقنماء كل السابقين، يونان وغير يونان وآراءهم فى الخلاه والدمر. ويبدأ ابن رشد
وأرسطو قبل فخص أى موضوع بذكر آراء الأقدمين المختلفين وحججهم لحل
الشكوك ومتى يكون قول أرسطو وابن رشد ثم تصديقا وأكثر قبولاً عند مجبى الحق.
فلا يوجد فكر بلا جدل فى التاريخ. وتعمد آراء القنماء وتتضارب حتى يظهر
أرسطو وابن رشد فيحق الحق الواحد أمام الاحتمالات الكثيرة. ويدل لفظ "القنماء"
على معنى سلبى إذ يزعم القنماء ويظن القنماء ويرى القنماء. أقوال القنماء خارج
الافتقار والقبول. للقنماء أصحاب مذاهب فى حاجة إلى تمحيص وفحص ومراجعة
حتى يختتم أرسطو الحق ويظهله ابن رشد، وكلاهما ختما الحكماء. وطبيعة التلخيص
تبديد شكوك القنماء والانتصار لأرسطو ومعرفة إذا كانت أقوالهم مقنعة أم لا^(٦).

(١) وقد شهد لذلك آل فيثاغورس، السابق من ٧٤/٨٨/١١٧/١٣٤/١٤٥/١٤٨/١٩٠/١٩٢/١٩٤

١٩٦-١٩٧/٢٥٢/٢٥٤/٢٥٧/٢٥٩-٢٦٠/٢٦٢/٢٩٣/٢٩٥-٢٩٦/٣٠١/٣٠٨-٣١٠/٣٢٢/٣٢٨.

(٢) كتاب أوقليس (٧)، طيمابوس لأفلاطون (٦)، شرح السماء والعالم لثامسطيوس، شرح مقالة
اللام لاسكندر، المجسطى (١).

(٣) تلخيص السماء والعالم من ٢٤٤/٢٤٤/٢٧٢/٢٨٥-٢٨٦/٢٩٢-٢٩٣/٣١٣/٣٢٢.

(٤) السماع الطبيعى (١٦)، أنا لوطيقى الأولى (فليس) (٥)، البرهان (٤)، الكون والفساد (٣)،
لنفس (٢)، حركة الحيوان (١)، السابق من ١٠٠.

(٥) قنماء الأولون، المتقدمون، الأقدمون (٦٧)، المهندسون (٥)، الطبيعيون، المفسرون (٢)،
الكلدانيون (٢)، الروحانيون، الاطباء، المشاورون (١).

(٦) تلخيص السماء والعالم من ١٣٩-١٤٠/١٤٤/١٨٧/١٨٩/١٩١/١٩٢/٢٣٣-٢٣٤/٢٣٨/٢٤٣/٢٥١/٢٧١-٢٧٢/٣٢٢-٣٤١/٣٤٢.

ولا يخطئه ابن رشد أرسطو القدماء دائماً بل يحمّد القدماء في طلبهم
علة المشاهدة، فطلب العلة هو الفلسفة الحق. بل يتعرف ابن رشد وأرسطو معاً
على مقصد القدماء وغرضهم. لكلام القدماء ظاهر وباطن وفي حاجة الى تأويل
ومع ذلك غمضت بعض المواقع على المفسرين^(١).

ومن الواقد الشرقى يظهر اسم الكلدانيين الذين يتفقون مع آراء الاسلاميين
واليونانيين على ان الجرم موطن للروحانيين والملائكة. فقد كانت لديهم حكمة
موجودة قديماً. ويحقق ابن رشد المناط على طريقة الفقهاء عندما يتحدث أرسطو
عن اقوال الآراء السالفة في الاحقاب الدائرة ويعلمهم ابن رشد بالكلدانيين وقولهم
ان في الوجود شيئاً من الأشياء المتحركة فاسد ومنقضى وشيئاً دائم الوجود غير
فاسد ولا منقضى، وليس لحركتها بداية ولا نهاية. هو نهاية كل نهاية، وغاية كل
غاية، والمحيط بكل محيط، تام غير ناقص^(٢).

ومن الموروث يتصدر ابن سينا ثم الفارابي^(٣). ويبدو الفارابي شارحاً
أرسطو مثل ثامسطيوس ومتقفاً معه فلا خلاف بين المفسرين في ظاهر كلامهم
لشرح السماء والعالم في أن الجرم السماوى لا موضوع له. وهو رأى الفارابي
أى مذهبه. وأحياناً يتشكك أبو نصر على أرسطو وهو أن للمعنى الموجود
للسماء من هذه الجهات مقول بالتشكيك. والواقع أن المقدمات المشهورة قد
تستعمل بوجه ما في البرهان خاصة في الأشياء التى ليس بأيدنا فيها مبادئ الا
من هذا الجنس. وإن لم يفهم مذهب أرسطو حسب هذا القول تلحق شكوك ليس
يخلو منها كما عرض لآبى نصر وغيره^(٤).

ولكن ابن سينا هو الذى لخراف كلية عن أرسطو. فقد تابع الاسكندر فى
بعض مقالاته وقال إن واجب الوجود قسماً، واجب الوجود بذاته ويمكن الوجود
بذاته ولجب بغيره ظاناً أن هذا ما يوافق مذهب أرسطو. كما اعتقد ابن سينا أن
الجرم السماوى المتحرك عن الصورة للمحركة له مؤلف أيضاً من صورة
ومادة، ومن ثم لزم التشكك، ولوجب الاعتقاد انه يوجد شيء أزلى فيه امكان الفساد
من غير أن يفسد. ولا عجب أن يخفى هذا المعنى على ابن سينا والاسكندر مع

(١) السابق ص ٢٥٧-٢٦٦-٢٦٧/١٥٤.

(٢) للكلدانيون (٢)، السابق ص ١٨٩/٨٨.

(٣) ابن سينا (٣)، الفارابي (٢).

(٤) تلخيص السماء والعالم ص ١٨٣/١٩٦.

أنه يسلم أن الجرم السماوي بسيط غير مركب من مادة وصورة، وذلك ظاهر من قوله في شرح مقالة السلام.

ويظهر لسان العرب على استحياء كمقياس للمصطلحات. فالأصل في لسان العرب أن اللقل والخفة لهما قوة في حين أنهما كذلك عند أرسطو^(١).

ومعظم أسماء الأماكن، البلاد والجزر والبحار والأهالي كلها مورثة وليس فيها اسم والد واحد مما يدل على السياق، سياق الأنا الجغرافسى والبشر الذى توضع فيه ثقافة الآخر، العالم الإسلامى شرقا وغربا^(٢). ويعترف ابن رشد وأرسطو بتقدم الأرصاد عند أهل بابل ومصر قبل أرسطو وبطليموس. ويرصد ابن رشد الكواكب ويعرف مطالعها من أرض مصر وأرض قبرص. ويتحدث عن للنجم سهيل "الذى لا يظهر فى بلادنا هذه التى هى جزيرة الأندلس ولكن يحكى أنه يظهر فى جبل سهيل. ويظهر فى بلاد البربر خلف البحر الذى بيننا وبينهم المسمى بالزقاق". وقد عاين ابن رشد نفسه بمراكش عام ٥٤٨ كوكب على جبل درن فزعموا أنه سهيل. وقد حكى أرسطو عن قوم يرون صنم الأرض وأن موضع صنم هرقل وهو المعروف عندنا بجزيرة قانس قريب من حدود الهند. فالبحر واحد بدليل وجود الغيلة فى الهند والمغرب وفى الجنوب فى بلاد السودان. كان أرسطو على وعى بجغرافيا المنطقة كلها خاصة بلاد الشرق بعد فتوحات الاسكندر. كما يزيد ابن رشد من معلوماته عما سمع من أخبار عن وجود الغيل فى الصحارى وهو ما لاحظته أيضا أصحاب المجسطى^(٣). ويضرب المثل باختلاف الغربى والرومى والبربرى كأفراد وتفلقهم بالأنوع كالسنان. وتظهر عادة الأسلوب العربى فى الإشارة الى الواحد للتشخصى بزيد أو عمرو^(٤).

ويتم تشويق أيضا الالهيات للصريحة بالاضافة الى الالهيات الضمنية فى المثاليات العقلية. فالطبيعة لا تخلق شيئا عبثا. فقد وفقت الطبيعة الالهية اذ كان

(١) السابق ص ١٧٨/١٨٣/٣٤٣ ويشير اليه ابن رشد بحرفى ب س. دون ذكر اسمه ربما لاحتقار له استغناء به.

(٢) أهل مصر، أرض الهند، نجم سهيل (٢)، أهل بابل، بلاد البربر (٢)، بلاد السودان، جزيرة الأندلس، جزيرة قانس، جبل درن، بحر الزقاق، صنم هرقل، قبرص، مراكش، البربرى، الرومى، العرب، العربى (١).

(٣) تلخيص السماء والعالم ص ٢٤٤/٢٧٥-٢٧٦.

(٤) السابق ص ١٥٦/١٥٨.

قصدها ان تسير هذا الجرم غير مكون ولا فاسد بأن باعدته عن الاضداد. هو جرم كريم. وهذا القول لا يليق الا بالجرم السماوى. وقد اتفق جميع الاولين الذين اقرؤا بالله والملائكة على أن هذا الجرم هو موضع الروحانيين والملائكة الذين لا يلحقهم كون ولا فساد. والشئ الروحانى هو فى نهاية الفضيلة لا يتغير ولا يبيد لأنه العلة الأولى ولو كانت لها علة أولى لكانت هذه أفضل منها. وقد جعلت جميع الأمم المتقدمة والفرق المألوفة للسماء موضعاً لله عز وجل لاقتناعها بولم وجودها وامتناع الفساد عليها من بين سائر الموجودات. وإذا كان كل شئ موجوداً من أجل فعله كان الشئ الالهى الازلى واجباً أن يكون الدوام والبقاء هو فعل جوهره وذاته، وهذه هى الحياة الأزلية. ولم يكن ذلك مما يخفى على مرور الاحقاب مع عناية السلف الصالح بتفقد أمثال هذه الأحوال فى السماء وقول القدماء أن الآلهة كثيرة خارج عند الاقتناع. وقال الفلاسون ان حركة الاسطوانات كانت قبل كون العالم غير منتظمة ثم صار بها الله الى نظام^(١).

وفى سياقات أخرى يرفض ابن رشد نظرية الخلق من عدم، ويقول بخلق الشئ من الشئ كما قال القدماء وأبى المتكلمين من أهل ملتبس^(٢). وتظهر بعض التعبيرات الايمانية مثل "سبحان الخالق العظيم"، "ما شاء الله" تعبر عن الاطار المرجعى للشرح^(٣). وتبدأ كل مقال بالبسملة والصلاة على النبى وآله. وتنتهى بمون الله وتوفيقه. وتنتهى المقالة الثانية بالحمدلة والرابعة بمون الله^(٤).

٢ - تلخيص للكون والفساد. وهو الكتاب الثالث من الطبيعيات بعد السماء الطبيعى والسماء والعالم، ضاع الأصل العربى ويقى نقله الى الحروف العبرية^(٥). أتمه ابن رشد عام ٥٦٧هـ. وبالرغم من أنه تلخيص الا انه مقسم الى اثنتين وأربعين مقطعا يبدأ كل منها بفصل "قال" دون فصل بين النص الأول والنص

(١) السابق ص ٨٦-٨٧/١٤١-١٤٢/١٨٩/١٩٩/٢٢٧/١٩١/٢٩٦-٢٩٧.

(٢) ينقد ابن رشد فى "شرح السماء والعالم" نقد للمتكلمين من أهل ملتبس "وهو أن العالم تكون من لا شئ فانه يلزم عند الا يكون مكوناً. وهو قول شنيع لم يقل به احد من القدماء، السابق ص ١٤٧. كما يتحدث فى الشرح عن الطبائع بالمانية الالهية التى جعلت الشئ من جهة الضرورة ليكون بها الحيوان الفضل وأتم، السابق ص ٢١٧.

(٣) السابق ص ٣١٢/٢٤٩.

(٤) السابق ص ٧١/١٨٤/٢٧٦/٣٨٢.

(٥) ابن رشد: تلخيص للكون والفساد، تحقيق جمال الدين الطوى، تصدير محمد المصباحى، دار الغرب الاسلامى، بيروت ١٩٩٥، ص ١٣٤.

الثاني. ونادرا ما يظهر للتعبير النمطي "قال أرسطو". يبدأ ابن رشد بتلخيصها في ثمان جمل: غرض الكتاب، مذاهب القدماء، الكون والفساد، في الجوهر، والكون والاستحالة، حركة النمو، المماسمة والأشياء المتماسمة، الفعل والانفعال، الاختلاط والأشياء المختلطة^(١). وتستمر القسمة كدأاة للضم وجمع الأجزاء المتناثرة في بنية واحدة، وعد وإحصاء جوانب الموضوع. ويتكلم ابن رشد أيضا بصيغة المتكلم الجمع "فقول" للدلالة على التمايز بين الأنبا والآخر، بين النص الأول والنص الثاني، بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية. وأحيانا يتم الاعلان عن ذلك بطريقة احتمالية مثل "قلما نحن" أي نهاية المطاف^(٢).

ويغيب الموروث الى حد كبير في التلخيص على عكس تلخيص الخطابة وتلخيص الشعر. انما تظهر اللغة على استحياء في تحليل الالفاظ على أنها أسماء مشتركة. وكذلك استعمال بعض الأمثلة والمصطلحات الفقهية مثل "قد مسمى للضر" على الفعل والانفعال. كما يظهر الاسلوب العربي في استعمال زيد وعمر وأيضاً في "يا ليت شعر"^(٣). ويتدخل التصور الإسلامي للعالم. فالله هو الذي يقوم بالاتصال بين أجزاء الوجود والوجود العام عن طريق النقطة. وتظهر آلهة اليونان. فمن الشنيع أن تكون الأسطقسات والمحبة عند أنبا دقليس أقدم من الالهة وذلك لأن الالهة عنده هي الكرة السماوية^(٤). وبطبيعة الحال يبدأ التلخيص بالبسملة وينتهي بالمحمدية^(٥).

٣ - تلخيص الآثار الطولية. وهو للكتاب الرابع من الطبيعيات، لص عربي بحروف عبرية مثل "تلخيص للكون والفساد"^(٦). وهو مقطع الى فقرات يسبق كل منها فعل القول في صيغة "قال"^(٧). وفي مقابل قال هناك أيضا "أقول"،

(١) السابق من ١٣٣/١٢٩/١٢٣/١١٩/١٠٢/٨٤/٧٦/٤٨/٣٩.

(٢) السابق من ١١-١٢/١٩-٢٧/٢٨-٤١/٤٦/٥٨/٦٣/٦٨/٨٧/٩٩/١١٣/١١٨/١٢٦.

(٣) السابق من ٦٠/٦٢/٨٤/١١١.

(٤) "وسبق هذا الإتصال الذي يتم الله سبحانه به هذا للنقص هو النقطة دورا"، السابق من ١١١/١٢٧.

(٥) السابق من ١١/١٣٤.

(٦) ابن رشد: تلخيص الآثار الطولية. تقديم وتحقيق جمال الدين الطوى تصدير محمد علال ميناصر، دار الغرب الاسلامي، بيروت ١٩٩٤.

(٧) عدد الفقرات المرقمة (٢٩٦)، عدد الفقرات التي تبدأ بفعل "قال" بلا رقم (٢٣)، عدد الفقرات التي لها رقم دون فعل "قال" (٣١). وبالتالي يكون عدد الفقرات التي تبدأ بفعل "قال" (٢٨٨)، قولنا ص ٣٠.

"قول" تقابلاً بين الآنأ والآخر، بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية. وقد لا يكون قول ابن رشد مخالفاً للفلسفة اليونانية كلها بل قد يتفق مع بعض حكمائها، "وهذا القول لم نخص نحن به بل شاركنا فيه كثير من الفلاسفة"^(١). والتلخيص ليس مجرد بيان بل تصحيح وبيان أخطاء ومراجعة "وقد بان خطوهم"، "وخطأ هؤلاء"، "وقولهم خطأ"^(٢).

ويخلص ابن رشد ابتداء من الغرض أى القصد الكلى حتى يتم توجيه الأجزاء كلها نحو الغاية المطلوب إثباتها^(٣). لذلك كان للفكر مقدمات ونتائج، بدايات ونهايات، يعبر عنهما بفعل للشرط وجواب للشرط فى صيغة "لما... كان" أو "إذا... كان". ولذا كان ذلك كذلك. كما يحال الى ما سلف والى ما تقدم تذكيراً به والى ما سيأتى وعداً به^(٤). ويبحث ابن رشد عن الأدلة والبراهين على صدق تعليلات أرسطو. فهو لا يخلص ألقوالاً بل يرجع الاستدلالات، ويبحث عن البراهين. لذلك تكثر أفعال الاستدلال وأسماؤه مثل الدليل، يدل، يستدل^(٥). وينتهى بأسماء الاستدلال مثل "ولذلك".

كما تكثر أفعال البيان^(٦). وتأتى بقلى أفعال الشهور المعرفى مثل الشك والظن واليقين والنظر. ويستطرد ابن رشد ثم يعود الى تلخيص أرسطو. وهذه الاستطرادات هى اكمال لمذهبه وزيادة فى تعليلاته، وإيجاد مزيد من البراهين عليه والتطبيقات له^(٧). ويحمل ما يقوله أرسطو فى فقرة واحدة حتى تتسلسل الموضوعات فى ترتيب متسق^(٨). يعلن عن نهاية مقالة، وبداية أخرى، وموضوع ما انتهى إليه وما يبدأ منه.

(١) أقول ص ١٩/٢١/٧٣/٧٧/٨٧/١٠٦/١٢١/١٢٣/١٣٢/١٥٤/١٨٥/١٨٧/١٩٨-٢٠٥/١٩٩، فنقول ص ٢٨/٤٣/٥٨/٨٨/٩٦/١٠٨/١١٠/١٣٥/١٣٧/١٤٧/١٦٠/٥٧، فنقول نحن ص ٢٩/٣٣، وقد رأيت لنا ص ٤٧، ولما نحن ص ٤٦.

(٢) السابق ص ٤٧/٥٢/٧٣.

(٣) السابق ص ١٨/٣٠/٣٦/٦٢.

(٤) السابق ص ١٧-٢١/١٣٥/١٩٧/٢٠٦/٢١١.

(٥) السابق ص ٢٠/٤٠/٤٨/٥٦/٥٩/٩٣/٩٨/١١٤-١١٦/١٢٣/١٢٤/١٢٧/١٥١/١٦٣/١٤٢/١٧٧-١٨٦/١٨٧/١٨٩-١٩٣/١٩٤-١٩٦/١٩٧-١٩٩/١٩٩.

(٦) السابق ص ٢١-٢٢/٢٩/٣٣/٣٥/٣٨/٤٧/٥٥-٥٧/٥٨/٧٢/٨٩-٩٨/٩٠.

(٧) السابق ص ١١٨/١٠٤/١١٨.

(٨) السابق ص ٢٧/٥٦/٨٠/١٦٧/١٧٩/١٨٢/١٩٠/١٩٨/٢١٣.

ويظهر عند ابن رشد منهجه الجغرافى فى الجمع بين القياس والحس،
البرهان والمشاهدة، الاستدلال والتجربة^(١). "ولم نر نحن قوس قزح بلليل فى
خمسین سنة الا مرتین"، وهذا الذى ذكره ظاهر بالاستقراء فى جميع المركبات
الصناعية والطبيعية". والفكر لقتضاء ومعيار أى أن هناك قواعد نظرية تحكم
الفكر قبل شرح الالفاظ^(٢). وقد يكون الإقتضاء ايجاب أو سلب، ما ينبئى وما لا
ينبئى، ما يجب وما لا يجب. ويحال الجزء الى الكل، هذا الموضع الى موضع
آخر، فالموضوع كلى، والتلخيص لأحد أجزائه^(٣). لذلك ارتبط علم الآثار العلوية
بعلم المناظر لاعتماد الأول على الرصد والهندسة. ولا يكتفى ابن رشد ببيان
الأدلة والبراهين العقلية بل يبحث عن الاسباب والعلل القائمة على للمشاهدة. وقد
يرصد الحكماء الظاهرة ويختلفون فى أسبابها^(٤).

وينتصر الوافد الموروث باطلاق. وبطبيعة الحال ينتصر أرسطو
(الحكيم) الوافد ثم الاسكندر شارحا له ثم انكساجوراش ثم ديموقراطيس من
الطبيين ثم فيثاغورس ثم أبقراط المهندس ثم أراتيس، وجالينوس، وابن
دقليس، وماليسيس وأوميروش^(٥). ويؤيد ابن رشد أرسطو فى حد النار والجليد فى
"الكون" كبساط. وأن الحركة سبب السخونة. ويوافق ظاهر قوله أنه فى نوات
الذائب نار ملتهبة، ويؤيد براهينه. "فهذه البراهين هى التى اعتمدها أرسطو فى
هذا الموضع وهى كما ترى براهين طبيعية صحاح". وقد وعد أرسطو فى كتاب
الحيوان بالفحص عن النار كمكان للاختلاط. ويكمل ابن رشد ما نقص أرسطو
اعتمادا على الاصول الاولى واستنباطه منها "وان كان لم ينكر هذا أرسطو لكن
هو معلوم من الاصول التى قررناها". ويحدد ابن رشد نوع للنسخة التى وصلت
اليه والتى منها نص كلام أرسطو. ويعبر عما سكنت عنه أرسطو، ويكمل مذهبه،
ويتحدث بلسانه. ويبرر النقص بأنه خارج للموضوع، وأدخل فى علم المناظر. لم
يقصر أرسطو ولم يترك شيئا كان يجب ذكره "فسبحان الذى خصه بالكمال

(١) السابق ص ١١٣/١٥١/١٧١.

(٢) السابق ص ٢٧/٣١/٤٢-٤٣/٥٦/١١٢/١٨٦.

(٣) السابق ص ٣٣/٤١.

(٤) السابق ص ٦٩/٧١/٧٤-٧٧/٨٢/٩٢-٩٣/٩٦/١٠١-١٠٢/١٠٩-١١٠/١٢٥/١٢٨/١٣٣/١٣٩-١٤٢/١٤٧/١٥٦/١٥٨/١٦٠/١٦٣/١٧٦-١٧٧/١٩٩.

(٥) أرسطو (الحكيم)، الاسكندر (١٥)، انكساجوراش (٦)، ديموقراطيس (٤)، فيثاغورس (٣)،

أبقراط المهندس (٢)، أراتيس، جالينوس، ابن دقليس، ماليسيس، أوميروش (١).

الإنساني"، يدرك بسهولة ما يدركه الناس بصعوبة، وما يدركه الناس بصعوبة يدركه بسهولة. وهو حكيم عاقل واضح لا يخلط بين الأمور" ولم يكن أرسطو يخلط بين النظرين". ويستعمل ابن رشد أرسطو راوياً عن السابقين. ويستعمل الفاظه وظاهر قوله، "فهذه هي ألفاظ أرسطو في هذا الموضع في النسخة التي وقعت إلينا". ولا يقطع برأى ولا يجزم به بل يستعمل صيغة الاحتمال. ويشبه أن يكون هذا رأى أرسطو. وأحياناً يكون على يقين "وهذا شيء صرح به أرسطو"^(١). كما يعرض لرأى أبقراط للمهنيين في ذوات الذوائب وفي المجرة.

ومن أسماء الفرق يذكر المفسرون ثم المتقدمون أو القنماء ثم أهل إيطاليا والفلاسفة والحكماء ثم المشاؤون والاسبلاونيون^(٢). ومن أسماء الأماكن لا يظهر إلا بلاد اليونان مما يدل على نقل البيئة الجغرافية اليونانية إلى البيئة العربية^(٣).

وتتم الاحالات الى مؤلفات أرسطو الطبيعية وغالبها من أرسطو وأقلها من ابن رشد. فيحال أولاً إلى السماء والعالم والكون والفساد ثم الى الآثار العلوية ثم الى الحيوان ثم الى السماع الطبيعي والنبات والمعادن^(٤). ومن الصعب معرفة هذه الاحالات هل هي من أرسطو أم من ابن رشد. والأغلب أنها من أرسطو لأنه يتحدث عنها بضمير المتكلم الجمع "كتابنا" كما يحيل الى تلخيص الآثار العلوية للاسكندر.

وينقد ابن رشد الإسكندر كيف ذهب عليه أن النار ليست محرقة. فقد استقل الاسكندر بمذهب ولم يعد مجرد شارح لأرسطو^(٥). ويرى ان كل كوكب ذو ذئابة نار ملتهبة. ويرصد ابن رشد لوجه الخلاف بين أرسطو وشارحه الاسكندر. وينتصر لأرسطو عوداً الى الاصول الاولى، فالاصل أفضل من

(١) تلخيص الآثار العلوية ص ٣٠/٣٢-٤٨/١١٤/١١٦-١٤٤/١٤٦/١٦٣/٧٤/١٠١/١١٦/١٠٧/٢٩/٤٥.

(٢) المفسرون (٨)، المتقدمون (القنماء) (٤)، أهل إيطاليا، الفلاسفة، الحكماء (٢)، المشاؤون، التلاميذ، الاسبقيون، المتعاقبة (١)، اليونان (١).

(٣) السابق ص ١٠٣.

(٤) للكون والفساد، السماء والعالم (٤)، الآثار العلوية (٢)، الحيوان (٢)، السماع الطبيعي، النبات، المعدن (١)، الآثار العلوية للاسكندر (٥)، للكون والفساد ص ١٨-٢٠/٢٨/٣٠، للسماء والعالم ص ١٧/٢٠/٢٧، للحيوان ص ٢٢/٢١٣، للسماع الطبيعي ص ١٧، المعادن ص ٢١٣/٢١٣، للتبليغ ص ٢١٣.

(٥) السابق ص ٢٧-٣٠/٤٩.

الفرع، والنص المشروح أدق من النص الشارح "وأما على مذهب الاسكندر فليس يكون بين قولهم وبين قول أرسطو موافقة أصلاً". ويذهب الاسكندر مذهبا في المجرة ويزعم أنه مذهب أرسطو. وظاهر كلام أرسطو في النسخة أى الترجمة التى عند ابن رشد ليس على ما توهم الاسكندر. ويتحقق ابن رشد من الخلاف بين أرسطو والاسكندر بالتجربة. فإذا اختلف عدد الرياح فلين "الوقوف على صحة هذين القولين يكون بالتجربة". ويمسك الاسكندر وجميع مفسرى أرسطو بأن الاسطقسات مركبة. ويوافق ابن رشد على رأيه من أن النار سبب الكون. كما يفسر رأى الاسكندر بأرسطو في العفن، وليس رأى أرسطو بالاسكندر. فأرسطو هو الذى لديه القول الفصل. أرسطو هو الشارح والاسكندر هو المشروح، وليس الاسكندر هو الشارح وأرسطو هو المشروح. وما قاله الاسكندر من أن النار سبب للكون صحيح. يتفق ابن رشد مع كثير من آراء الاسكندر. وأقواله وأقوال ابن رشد غير متناقضين لأنهما على نوعين مختلفين فى منشأ الريح الجنوبية.

ويرى الاسكندر عن أرسطو راويا عن فيثاغورس. وسبب كثرة الرياح من الجنوب والشمال عنها من المشرق والمغرب عند أرسطو غيره عند الاسكندر. كما تختلف المسائل فى كتب أرسطو عنها فى كتب الاسكندر فيما يتعلق بالريح وعلل هبوبها. والاسكندر أيضا ولا غيره من المفسرين لم يعرض أيضا لبعض الموضوعات مثل أثر الجغرافيا على الامراض، والحر على الرمد كما عرض ابن رشد^(١).

ويرى انكساغورس أن هناك عنصرا خامسا هو النار أو الاثير، فمعاهما واحد^(٢). وقال مع الميس أن الاثير هو الهواء الملتهب. واختلف انكساغورس مع ابن دقليس فى تفسير الرعد فى مصدر النار، الاثير عند الأول، والسحاب عند الثانى. وشبه ابن دقليس اختلاط الرطوبة واليوسفة فى الاجساد حتى تتحد ويعسر انفصالها بالغذاء. ويقول فيثاغورث فى المجرة أنها أثر طريق كان من سلوك بعض الكواكب فى قديم الدهر حين فسدت على عهد فلان فصارت نورا مستطिला لما فسد بعضها الى بعض وتحركت واختلطت. وقال انكساغورس وديمقريطس أن المجرة ضياء الكواكب التى لا يصل إليها ضوء الشمس من

(١) السابق ص ١١٦/١٢٤/١١٨/١١٠-١٠٨/١٠٢-١٠١/٥٥/٤٩/٣٢/٣٠.

(٢) السابق ص ١٠٣/٥٤/١٢٨/١٢٢/٥٢-٥١/١٨٦ ١٣٤/١٢١/٢١.

ستر الأرض إياها. ولهما تفسير مشابه للزلازل وأثر الماء فى الأرض. وللاشكندر تفسير آخر للزلازل، مكوث الماء فى الأرض ثلاث سنين. وأثبت أرسطو كواكب صغيرة وكبار مضيئة. والأقليم المعتدل هو الأقليم الخامس كما يقول جالينوس لا الرابع كما يعتقد كثير من الناس. يؤيد ابن رشد الجغرافيا العلمية ضد الجغرافيا الشعبية.

ويستعمل ابن رشد لفظ المتقدمين ويعنى به القدماء مثل انكساغورس احساسا منه بالتاريخ، ويتوالى المضادات^(١). وقد تعنى القدماء كل السابقين على أرسطو أى قبل أن تكتمل الحقيقة فيه. وقد يعنى لفظ القدماء آل فيثاغورس على التخصص باعتبارهم مؤسسى الفلسفة. وأقوال القدماء بطبيعة الحال متناقضة بنقصها الاتساق. وظن المتقدمون من الحكماء أن قوس قزح لا يكون بالليل. وأحيانا يتفق القدماء على شئ يدهى علمى يؤيده للقياس والتجربة. كما يتفقون على حدود الأسماء. ويعنى ابن رشد بلفظ الحكماء الفلاسفة على الإطلاق دون تخصيصهم باليونان أو بالمسلمين. فالحكمة خالدة، والحكيم نمط العقلاء. ويسمى الفلاسفة انكساغورس وديموقريطس فى مقابل قوم من أهل انطاكيا من أصحاب فيثاغورس^(٢). ويعنى للمفسرون مجموعة شراح أرسطو الذين أصبح لهم مذهب مستقل عن أرسطو استقلالاً عنه وربما انحرافاً عنه. فهم يعطون سبباً لتسخين الكواكب غير السبب الذى يعطيه أرسطو فى "السماء والعالم". ولم يقسم أرسطو الجنوب الى مسكون وغير مسكون كما فعل المفسرون. لقد عرض للمفسرين شكوك كثيرة على "أقوال هذا الرجل" ثم تبين بعد زمان طويل صوابه وتفسير غيره. والمفسرون رواة عن الآخرين فيما حكوه عن الصاعقة. وأحيانا يصيب المفسرون ومعهم الإسكندر مثل القول بأن الإسطقسات المحسوسة مركبة وليسبت بسيطة. والمشاؤون منفقون على ما يذهب إليه أرسطو. وهم الأرسطيون الأصلاء وليس المفسرون. ويسقط ابن رشد اسم العلم اليونانى ويكتفى بقوله فى "عهد فلان الملك" لما لأنه لا يعرفه وأما لأن التحديد الشخصى لا يهم^(٣).

ويحيل ابن رشد إلى جوامع الآثار العلوية "الجوامع الصغار التى لنا" التى جمع فيها بين الحس والعقل فى بناء مقدماته. ويتكى على "صاحبنا أبو عبد الله الرحمن بن طاهر" وإطلاته القول فى المسألة التى عرضها ابن رشد فى جوامعه

(١) السابق ص ١١٢/٤٤/٥١/٧٢/٩٠-١٣٣/١٠٤/١٥٤/١٦٩.

(٢) السابق ص ٤٣/٢٤.

(٣) السابق ص ٢٧/١١٢/١٣٩/١٤٦/٣٩-٥٠/٥١.

واستعماله مقدمات كثيرة لا يخفى جنسها على من ارتاض العلوم الطبيعية، وما أثبتته هو بالرغم من منازعته قوم "من أهل زماننا" ورده عليهم. ولقائله مشهورة بين أيدي الناس. ولابن طفيل قول جيد في الاعتراض على المقدمات التي استعمالها في ذلك البيان وناقصة. كلها أو جلها أقوال جندية. فابن رشد يعيد دراسة الموضوع في بيئته العلمية الخاصة وينقد استاده ابن طفيل، ويصف أقواله بأنها جدلية، ويرجح عليها أقوال العالم ابن طاهر. ويرجع نفسه في "الجوامع الصغار" حين ظن أنه كابن الهيثم يمكن الجمع بين الصناعتين، الآثار العلوية والمناظر في علم برهاني واحد. وأثبتت العلل التعاليمية والتي هي في الآثار العلوية على جهة المصادرة. والأمر ليس كذلك لأن العلل في الآثار العلوية بينة بنفسها مباشرة في حين أن علل المناظر غير مباشرة^(١). كما يحيل ابن رشد إلى تلخيص الحواس والمحسوسات لتعرف منها للمقدمات المعرفية الخاصة بالرؤية. كما يحيل إلى بعض كتبه الأخرى دون تحديد^(٢).

ومن الموروث يظهر ابن الهيثم ثم ابن سينا ثم ابن طفيل وابن باجه وابن الطاهر^(٣). ويحيل إلى مقالة ابن الهيثم تدعيها لرأيه ولذيعها بين الناس. وهي أدخل في علم المناظر. لذلك لم يعرض لها أرسطو. ولا يمكن للجمع بين النظريين الجغرافيا والمناظر والا وقع في الخطأ. لذلك قرر ابن الهيثم أن الصناعتين مختلفتان. هناك فرق بين التعليل الطبيعي في الآثار العلوية والبرهان التعاليمي في علم المناظر. لم يخطأ أرسطو بين النظريين في حين خلط ابن الهيثم، وعسر عليه إعطاء بعض الأسباب الطبيعية. وينقد ابن رشد قول ابن سينا أن الاسطفسات بسيطة لأن ذلك يفسدها. ويبين كيف عدل عن رأيه في علل ألوان القوس التي اعتمد فيها على المفسرين. ولا تحتاج أقوال أرسطو إلى تدعيم كما زعم ابن باجه. نعم بها إنشاء لم يفهمها هو ولا غيره من بعده بما في ذلك ابن رشد وبخاصة في الكتب التي لم تصل إلينا منها أقوال المفسرين. لذلك وجب عليه للفحص عن كلامه لإضافة أشياء خارجية عنه. فابن رشد يكمل الناقص ويخرج المنطوق به من المسكوت عنه ولا يسمح لابن باجه أن يقوم بمثل ذلك، لأن ابن رشد يستنبط من الداخل وابن باجه يضيف من الخارج^(٤).

(١) السابق ص ١١٦-١١٨/١٤٤-١٤٥.

(٢) السابق ص ٩٥/١٥٢.

(٣) ابن الهيثم (٣)، ابن سينا (٢)، ابن طفيل، ابن باجه، ابن الطاهر (١)، مقالة ابن الهيثم (٢)، السابق ص ٦٠.

(٤) السابق ص ١٤٣-١٤٤/١٦٣/٣١٠٩/١٤٦.

ومن البيئة الجغرافية العربية يتكرر البربر ثم العرب والحيشة^(١). ومن أسماء المدن والمناطق والأماكن تذكر قرطبة ثم الأندلس ثم مصر أرضاً وأهلاً والبحر الشامي ثم اشبيلية واندوشر ومراكش والشام وشريس والعراق والبحر المحيط وبحر القلزم والأصنام الهرقلية وكنيسة الغراب^(٢). والجزائر القريبة من البحر متحرك بتحريك البحر كما عرض في الموضع الذي يسمى "عندنا" بكنيسة الغراب عند البحر المحيط. ويقاس للرصد بالمدن القريبة مثل قرطبة ومراكش. كما حدث زلزال في قرطبة في عشر السبعين والخمسمائة للهجرة. وقد شاهد ابن رشد نفس الأعراض التي وصفها أرسطو^(٣).

ويذكر أوميروش أرض مصر وعلاقة الماء باليابس فيها. فالبيئة العربية حاضرة في أمثلة اليونان. فالمقارنة بين البيئتين، بيئة اليونان وبيئة العرب داخل النص الأرسطي نفسه مما يسمح لابن رشد بالاستمرار فيها وتحويلها من اليونان إلى العرب، والانتقال من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي. كان اليونانيون يسمون أغريقية من الفرق الذي أصاب بلادهم، وهو ما يتفق فيه لسان اليونان ولسان العرب. كما ذكر أوميروش البحر الشامي مما يدل على حضور الشام حضارياً ونسبة شرق البحر المتوسط إليها وهو شرق الأندلس الذي يقطن فيه ابن رشد. كما يتحدث عن الأصنام الهرقلية في البحر الذي فيه العبور من جزيرة الأندلس إلى بلاد البربر. يعتمد ابن رشد على المشاهدات في بيئته الأندلسية مصنفًا مشاهدات أرسطو في البيئة الليونانية. فالصبا والدبور "في بلادنا هذه التي هي جزيرة الأندلس" ليست أكثر هبوباً من الجنوب بل أكثر منها. الصبا في النصف الغربي منها والدبور في النصف للشرقي. ثم يعمم ابن رشد من ذلك على "جميع للمواطن المكونة من الأرض". هناك فرق بين بلاد اليونان التي في وسط العرض والطول، البلاد للطبيعية جداً. وبالقى المناطق. "وبلادنا" موافقة لبلاد اليونان في العرض ومقصرة عنها في الطول. وبلاد الشام والعراق مقصورة عن بلاد اليونانيين في العرض وموافقة لها في الطول. فبلادنا أقرب إلى طبيعة بلاد اليونانيين من بلاد العراق. وتتخذ قرطبة أحد نقاط القياس. وليس لبعض

(١) البربر (٢)، العرب، الحيشة (١) .

(٢) قرطبة (٤)، الأندلس (جزيرة) (٣)، مصر (أرض، أهل)، البحر الشامي (٢)، اشبيلية، اندوشر، مراكش، الشام، شريس، العراق، البحر المحيط، بحر القلزم، الأصنام الهرقلية، كنيسة الغراب (١).

(٣) السابق ص ١٣٠/٥٦/١٢٨/١٣١.

الرياح أسماء في لسان العرب إلا أن العرب تسمى كل ريح تعدل عن الجهات الأربع النكباء^(١).

والدليل على الأمزجة اللون والشعر، المعتدل الخالص البياض. والشعر المعتدل أقرب إلى السبوطه منه إلى الجعونة. ووجود هذا اللون والشعر قليل في بلاد العرب. لذلك كانت تسمى الأبيض أحمرًا. وبلاد العراق على النصف من بلاد العرب، الحمرة غالبية على أهلها كالحال في العرب. ويوجد اللون والشعر بالطبع ما لم تتداخل الأقوام كما يتداخل العرب والبربر بجزيرة الأندلس. فإذا ما طال التداخل يعدون إلى الأمة التي يعيشون فيها وهم الأسبانيون. لذلك كثرت فيهم العلوم. هنا يظهر ابن رشد عالما بالاجناس، ويميز بين الصفات المكتسبة جغرافيا والصفات الموروثة، وتتداخل الاكتساب مع الوراثة. هناك الوراثة ثم الاكتساب ثم الوراثة من جديد في طباق الشعوب. ويقارن ابن رشد بين الحبشة والصقالبة. الأحباش معاشهم غير طبيعية، وأمزجتهم خارجة عن الإنسانية. وعلى نقبضهم الصقالبة، وكلاهما كذلك نظرا لقربهم من الشمس أو بعدهم عنها وليس لخصائص عرقية^(٢).

ويظهر الأسلوب للعربي للمميز مثل "عمري"، "ليت شعري". وقد يظهر الأسلوب الفقهي مثل "وقد يسأل مسائل عن الخمر". وقد يبدو مستوى التحليل اللغوي وكأنه موروث يظهر على استحياء مثل ضرورة شرح الأسماء غير المحصلة. فابن رشد يفكر باللغة العربية "وهذا يسمى عندنا من إسم مشتق من أسماء التمام إذا قوى بزره وعجمه على أن يولد مثله^(٣)".

وبالرغم من أن الآثار العلوية تتعلق ببعض الموضوعات الإلهية مثل الأجرام السماوية إلا أن الإلهيات تقل في التلخيص. بل إن ابن رشد يرفض القوم الذين تكلموا بالكلام الأول الإلهي "لأن أكثر كلامهم خارج عما يفعله الإنسان" مثل أن البحر ليس له كون وأن مبدؤه عيون تنصب فيه، وأن هذه العيون أبدية^(٤). لقد أجادوا في قولهم إنه غير متكون ولم يجيدوا في قولهم إن مبدؤه العيون، فالكلام

(١) السابق ص ٧٨-٨٠/٨٤-١٠٣/١٠٤-١١٨/١١٥.

(٢) السابق ص ١١٣.

(٣) السابق ص ٣١/٥٨/١٧٧-٢٠٧/١٨٠.

(٤) السابق ص ٨١/١٣٦-١٤٥/١٤٦-٢١٣/١٦٧.

للعلمى شئ، والدينى شئ آخر تميزا بين الدين والعلم. وينطلق تعبير "سبحان" إعجابا بأرسطو الذى لم ينس شيئا ولم يقصر فى شئ، "سبحان الذى خص بالكمال الانسانى وبهذه القوة الالهية التى وجدت فيه. كان هو الموجود للحكمة والمتم لها". والعجيب غياب البسمة. ويسقط لفظ الحمدلة فى آخر المقالة الثانية فى النسخة الأم وكذلك فى آخر الثالثة والرابعة.

٤ - تلخيص النفس وهو تلخيص بالجملة أى تركيز على المعانى^(١). يتكون من مقالات ثلاث متساوية كما تقريبا^(٢). ولا تظهر كلمة فصل إلا مرة واحدة فى الثالثة. ويعبر ابن رشد عن قصد أرسطو أى عن الموضوع القصدي الذى هو قصد ابن رشد أيضا. والتلخيص مكون من عدة فقرات أكثر من نصفها يبدأ بصيغة "قال" كما هى العادة فى التلخيص عندما يبدأ ابن رشد من قول أرسطو وينتهى إلى ابن رشد. هناك أيضا صيغة "قول" أى أن ابن رشد يقول مع أرسطو على التبادل^(٣). ويحيل ابن رشد السابق إلى اللاحق، واللاحق إلى السابق تأكيدا على وحدة الموضوع^(٤).

ويظهر منطق الاستدلال والبرهان فى التلخيص فى صيغ أفعال البيان مثل "تبين"، كما يظهر لفظ "البرهان" و"الدليل". كما تظهر صيغ الشرط التى تضع المقدمات وتستتبع النتائج مثل "لما كان"، "إذا كان"، "لما"، "كما أن". وتظهر أفعال الشعور المعرفى الأخرى مثل "ظن"، "شك"، "لزم"، "تقرر"، "قرض". والفكر معيار والقضاء له بنيتة الداخلية، ويقينه وصدقه من ذاته كما يبدو ذلك من أفعال "ينبى" ^(٥). والفكر أيضا يبحث عن العللة، والسبب فهو فكر تجريبي. وبالقى الفقرات تبدأ بالموضوعات ذاتها مثل الحاسة والحواس والمحسوسات، والعقل والمعقولات، والحق والباطل، والنفس والحركة.

ويتصدر الواقد الموروث على الإطلاق. يتصدر أرسطو بطبيعة الحال، ثم ابن دقليس، ثم ديموقريطس، ثم أفلاطون، ولنكساغوراش، ثم فيثاغورس،

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتطويق للفرد. ل. حبرى مراجعة د. محسن مهدى، تصدير إبراهيم بيومى منكور، القاهرة ١٩٤٤.

(٢) المقالة الأولى (٤٦)، الثانية (٥٣)، الثالثة (٥٣).

(٣) عدد الفقرات (٢٠٨)، قال (١١٣)، قول (٥)، يقال، قيل، نقول (١).

(٤) النفس ص ٣٤/٥٢/٦٦/٨٤/١١٥/١٣٠/١٤٧.

(٥) تبين (٨)، يدل (٢)، البرهان (٢)، إذا كان (٥)، لما (٤)، إن كان، لما كان (٢)، كما أن (١)،

ينبى (٢)، لزم، تقرر، فترض (١).

والإسكندر، ثم مالميس، وأبورقليطس، وجالينوس، وأوميروش، وثامسبتيوس^(١).
 وواضح أن المعركة مع الطبائعيين الأوائل أو الماديين الذين يجعلون النفس مادة
 غير مفارقة فهي عند ديموقريطس نار. وهو قول أقرب إلى الحق لأنه حكم على
 النفس والعقل وجعلها من طبيعة واحدة، من الأجسام النارية الكرية الشكل التي
 لا تتجزأ، وأن النفس تحرك البدن. ولم يصب في قوله أنه لو كان التوسط بين
 الحاس والمحسوس خلاه لكان الإبصار أتم لدرجة إحصار النحلة بين السماء
 والأرض. واعتقد مالميس أن التحريك أولى شيء بالنفس. أما ديوجانيس فقد ظن
 أن النفس هواء لأنه اللطف بالأشياء. وجعلها أبورقليطس بخارا. وكان يتصور
 مع كثير من القدماء أن كل شيء متحرك ولا شيء ساكن.

وفي مقابل الماديين هناك المثاليون مثل فيثاغورس (وشيعته) الذي يعتبر
 النفس الهباء. وقد تكلم رمزا بالغز على طريقة السياسة المدنية واعتبره الناس
 حقيقة. وهي عدد وكن العدد يحرك الحيوان. وهو مذهب أفلاطون. وقد اعتقد
 في بعض كتبه أن النفس من طبيعة المبادئ. وعند أفكساغورس للظاهر أن
 النفس والعقل شيء واحد وأن العقل هو الذي يحرك القول، وأن العقل هو سبب
 الاستقامة. ويظهر أحيانا من قوله أن للنفس غير العقل، فالعقل مبدأ للمعرفة
 والتحريك ويحمد على هذا القول.

وكذلك الأمر عند ديموقريطس مستشهدا بقول أوميروش في بعض
 أشعاره أن من فقد حواسه فقد فقد عقله. والعقل غير مختلط حتى يمكن أن
 يعرف. وإيناقليس جعل المبادئ كثيرة وهي الإسطقسات الأربعة والبغضة
 والمحبة، وجعل النفس مركبة منهما، وأن كل واحد من الأعضاء على نسبة من
 اختلاط الإسطقسات. والعظم عنده ثمانية أجزاء جزءا من الأرض وأربعة من
 النار واثنان من الماء وللهواء. وكل واحد منها يعرف بشيئيه وهو قول شديد
 الغموض، ويلزم منه أن كل مبدأ يميل أكثر مما يعرف وبالتالي نسبة الجهل إلى
 الله. ولم يصب ابن دقليس حين نسب هذه الأفعال في النباتات إلى الإسطقسات.
 وكذلك لم يصب في قوله إن الضوء متحرك ينتقل من جسم إلى جسم، من الهواء
 إلى الأرض، لأنه خارج عن القياس. ويقول إن الفهم والإحساس شيء واحد كما
 قال أوميروس أن الحس والعقل شيء واحد^(٢).

(١) أرسطو (١١)، ابن دقليس (٨)، ديموقريطس (٣)، أفكساغورس (٥)، أفلاطون (٤)،
 الإسكندر (٣)، فيثاغورس، أوميروش (٢)، مالميس، أبورقليطس، جالينوس، ثامسبتيوس،
 ديوجانيس، السلفيون، الحكيم (١).

(٢) السابق ص ١٠-١٥/١٨-٢٢/٢٩/٣٧/٤١-٤٢/٧٤/٧٦/١٣/١٢٢/١٣١.

وأرسطو هو مصحح آراء القدماء والمفند لها. رد على آراء أفلاطون بالرغم من شهرته. فليست للنفس عظما من الإعظام أى جسما من الأجسام. ويبدو أرسطو راوياً عن القدماء. فقد أتى فى نهاية الفلسفة اليونانية كما أتى ابن رشد فى نهاية الفلسفة الإسلامية قبل إزدهارها من جديد فى إيران. فالخالد كما يروى أرسطو له عينان تحت الجلد وليس يبصر إلا ما زعم بعضهم أن يبصر ظلال الأشياء. وقد أحسن الإسكندر تأويل معنى العقل المنفعل عند أرسطو. أما سائر المفسرين فإلهم فهموا من قوله إن العقل السهولاني غير مخالط أنه جوهر مفارق. وطبقاً لتأويل الإسكندر العقل بالقوة مجرد استعداد. إن ثامسطيوس وأغلب المفسرين يرون أن العقل الذى فينا مركب من العقل بالقوة والعقل بالفعل أى الفعل. ولأنه مركب فإنه لا يعقل ذاته بل يعقل المعاني الخيالية، ولأنها فاسدة يفسد ويعرض له الغلط واللسان، ويتأولان قول أرسطو فى ذلك، ويحال إلى باقى أقوال أرسطو فى الموضوع تفسيراً لأرسطو بأرسطو. ويستعمل ابن رشد تشبيهات أرسطو مثل تشبيه حالة العقل بالخط المنعطف لأنه يشبه أخذ العقل الصورة بالخط المستقيم^(١).

ولا يقبل ابن رشد أقوال أرسطو على طول الخط بل يراجع بعضها لأن بها نظر. فيقول مثلاً إن الطعم هو بمنزلة للمس وفيه نظر. وهو نفس رأى أفلاطون وجالينوس. وقد وعد أرسطو بأن يفحص موضوع المفارقة فى العقل ولكنه لم يحقق وعده. إذ لم يجد ابن رشد له شيئاً فى ذلك، وكان ابن رشد يريد إكمال مذهب أرسطو من داخله حتى يكتمل، ففيه إكتملت الحقيقة^(٢).

ومن مؤلفات أرسطو يحال إلى البرهان ثم القياس ثم الحس والمحسوس. ومن أفلاطون يحال إلى طيمولس^(٣). فقد تبين فى كتاب البرهان أن كل معرفة تنتهى إلى البرهان أو إلى الحد. فالبراهين تتكون من حدود على ما تبين أيضاً فى كتاب القياس. والموجود لا يعنى بالضرورة ما قيل فى كتاب البرهان وهو كون المحمول فى جوهر الموضوع أو كون الموضوع فى جوهر المحمول، أى الجوهر والعرض. فقد يعنى الوجود بالذات ما يقابل الوجود بالقياس على غيره. أما سبب رؤية الأشياء فى الظلمة فقد تم عرضه فى كتاب الحس والمحسوس.

(١) السابق من ١٣٠/١٢٧/١٢٥/١٢٣/١٠٣/٢٤.

(٢) السابق من ١٣٦/٩٩.

(٣) البرهان (٢)، القياس، الحس والمحسوس (١)، طيمولس، السماع (٢)، لكون والنسب (١).

وكما تبين في الثامنة من المصاع أن لأشياء يحرك ذاته. كما تبين في السادسة منه أن كل متحرك جسم. وفي للكون والفساد ثم عرض موضوع الفعل والإنفعال. وقد عبر أيضاً أفلاطون عن النفس محركاً للبدن في محاوره "تيلماوس" وهي في المحاوره جسم من الأجسام السماوية^(١).

ومن الفرق يحال إلى القدماء ثم المهندسين ثم المفسرين، والجدليين، وأصحاب الجدل، والسوفسطائيين، والطبيين، وصاحب علم التعاليم، وصاحب العلم الطبيعي إذ يوجد نفس المذهبين عند القدماء في النفس، المذهب المادى والمذهب الصورى^(٢). وكثير من القدماء يرون أن النفس تحرك البدن. ويختلف أصحاب العلم الطبيعي في الحدود عن الجدليين نظراً لاختلاف العلمين، المنطق والطبيعة. ولم يصب الطبيعويون المتقدمون في قولهم إنه لا يوجد شيء أبيض ولا أسود دون بصر ولا طعم ولا فرق. فهو قول صحيح من وجه وغير صحيح من وجه آخر، صحيح على المحسوس بالفعل وغير صحيح على المحسوس بالقوة. ويقول المهندسون إن النقط إذا تحركت أحدثت خطوطاً وأن الخطوط إذا ركبت أحدثت سطوحاً، والسطوح إذا تحركت أحدثت أجساماً، فإذا كانت النفس تتحرك فطليها إحداث ما تحدثه النقطة. والنقط تتطابق عند المهندسين لأنها لا تنقسم. ويقول السوفسطائيون إن جميع ما ينسج في الذهن ويتصور فهو حق فلا يوجد غلط أصلاً لأن النفس لا تترك إلا ما هو موجود في طبيعة الأشياء^(٣).

ويختفى الموروث كلية بالرغم من إمكانية تعشيق الوافد للموروث في موضوع النفس. وقد قيل إن البارى لما صاغ النفس من الإسطقسات صاغها أولاً خطأ مستقيماً ثم جناها إلى دائرة ذات عرض ثم قسمها قسمين وكل واحدة سبع دوائر. وهي الأفلاك. ويبدو الله تصوراً حدياً للنفس لأن تصورهما عند ابن نقيس مكونة من ثمانية أجزاء يجعل المبدأ يجهل أكثر مما يعلم، يعلم ذاته ويجهل سائر المبادئ، وهو ما يستلزم نسبة الجهل إلى الله عز وجل وهو الفلك عنده. وقال قوم إن النفس ثمانية في كل العالم. وهذا هو أحد المواضع التى يظن منها أن الأشياء كلها مملوءة من الله. وإذا كان الله تبارك وتعالى صيرنا من السكون إلى

(١) السابق ص ١٨/٢٠/٢٤/٢٧/٢٧/٧٣/٧٥.

(٢) القدماء (٣)، المهندسون (٢)، بعض المفسرين، الجدليون أصحاب علم الجدل، السوفسطائيون صاحب علم التعاليم، صاحب العلم الطبيعي، المهندسون (١).

(٣) السابق ص ٨/٣٥-١٠٨/٣٦-١٠٩-١١٣/١١٤.

الحركة فإن الحركة تكون أفضل من المسكون، وأفضل من سائر الحركات. فأعمال الله كلها كمال وعريّة عن النقص. والعقل خالق أن يكون أحق الأشياء مما فينا وأن يكون شيئاً لها غير منفعل أى غير مركب من هيولى وصورة. والحركة المتصلة الدائمة توجد للكلية التي هي الشمس والقمر وسائر الكواكب والسموات بأسرها^(١). وكعادة اللسان العربى يضرب ابن رشد المثل بزيد وعمره كمثل على الشخص العام فى مقابل اللسان اليونانى. فإن فعل البصر يقال له إصار، وفعل اللون فى الحاسة لا إسم له فى اللسان اليونانى^(٢). وكما يبدأ التلخيص بالبسلة والعون تنتهى كل مقالة بالحمدلة والتوحيد^(٣).

• تلخيص الحاش والمصنوس. وهو ثلاث مقالات، يشمل الصحة والمرض، والشباب والهرم، والنوم واليقظة والذاكرة والتذكر، والرؤيا والأحلام وهو ما يعرف باسم الطبيعيات الصغرى^(٤). وهو مرتبط بكتاب النفس الذى له تفسير كبير وجوامع. ويتضمن ثلاث مقالات، الأولى عن القوى الجزئية للنفس، والثانية عن الذكر والفكر، والنوع واليقظة والرؤيا، والثالثة عن طول العمر وقصره. وواضح أن التلخيص سابق على مرحلة تالية هى الشرح إذا شاء الله فى العمر كما يعد ابن رشد^(٥). ويبدأ أول التلخيص بفعل "قال" مرة واحدة ولا يتكرر فى أول كل فقرة مما يجعله ينحو نحو الجوامع. كما يبلغ من وضوحها وتركيزها أنها أقرب الى الجوامع. ومع ذلك تتكرر أفعال "نقول"، "قلنا" أكثر من فعل "قال" مما يدل على أن ابن رشد هو الذى يتحدث بمناسبة أرسلطو ولا يلخص أرسلطو أو يشرحه. إذ تفوق صيغ المتكلم، مفرداً أو جمعها صيغة الغائب عشرات المرات^(٦).

(١) السابق ص ١٧/١٨/٣٤/٤٣.

(٢) السابق ص ٧٢/١٠٨/١١٩.

(٣) بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ، السابق ص ١ بحمد الله تعالى لا رب غيره ص ٤٦ ، والحمد لله وحده ص ٩٩/١٣٧/١٥٣.

(٤) ابن رشد: تلخيص كتاب الحاش والمصنوس، فى أرسلطو طابيس، فى النفس، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، لبنان، ط الثانية، ١٩٨٠ ص ١٩١-٢٣٩.

(٥) فلنتكلم نحن أولاً فى هذه المقالات الموجودة له على عانتنا . فلن نسمأ الله فى العمر فسنكلم فى الأمور الآخر، السابق ص ١٩٢.

(٦) قال (١)، قلنا (٢)، نقول (٣)، ونحن نقول (١)، لنقول ، نيل (١) .

والعنوان حديث للغاية "الحاس والمحسوس" أى الذات والموضوع وكلاهما وجهتان للذات^(١).

يضع ابن رشد "الحاس والمحسوس" فى مجموع فلسفة أرسطو الطبيعية مفسرا الجزء بالكل^(٢). ويصف مسار فكر أرسطو بدائياته ونهاياته، مقدماته ونتائج^(٣). ويقسم المقالات طبقا لمنهج الإستدلال، الأولى للبرهان، والثانية للتعليل، وكثيرا ما يستعمل ابن رشد أفعال البيان^(٤). والفكر اقتضاء ومعيار، وضع لما ينبغى أن يكون. كما يبحث ابن رشد عن العلل جامعا بين البرهان والمشاهدة، بين القياس والتجربة. ويستطرد ثم يعود الى الموضوع^(٥).

وبطبيعة الحال يتصدر الوافد الموروث على الاطلاق. ويتصدر الوافد أرسطو ثم جالينوس ثم سقراط وهرقل وفيثاغورس وأفلاطون^(٦). فأرسطو هو مؤلف كتاب النفس، وضع فيه القول الكلى والتعليل. والصناعة مقصورة عن الطبيعة، والطبيعة أكمل من الصناعة. ويلخص ابن رشد أسباب طول العمر وقصره ليس بحسب رأى أرسطو وحده بل أيضا بحسب ما تقتضيه الأصول الطبيعية أى أن ابن رشد يدرس الموضوع أولا بنفسه ثم يراجع الأدبيات حوله ثانيا للتحقق من صدقها.

وعند أرسطو للصورة مراتب بين الطيف والكثيف. وكل حاسة عنده هى الطريق الى المعقولات. ولذين لم يعموا هاتين الحاستين هم أكثر عقولا ووجود ادراكا. والذاكرة عند أرسطو تتم بتعاون القوة المحضرة للمعنى والقوة المركبة له فى الخيال. تعمل هذه القوى بمفردها أو بتعاونها مع بعضها البعض. ويبدو أرسطو راويا عن الآخرين مثل حجج الذين يقولون إن النفس لا تحتاج إلى المتوسط ثم رد أرسطو عليها. كما يبطل قول من قال إن القوة الباصرة تمتد من العين إلى الشيء وهو قول أفلاطون. لقد أخطأ المعبر عبارتها، وصمت حين نام، وبقي مشغول النفس بها. وعند أرسطو الحس بالفعل جسمانى وللذى بالقوة

(١) وهو ما يسمى فى الظاهريات المعاصرة قـالب للـشعور noëse ومضمون الشعور noème.

(٢) السابق ص ١٩١-١٩٢/١٩٦/١٩٩.

(٣) السابق ص ١٩٥/٢٠٠-٢٠٧/٢٠٨-٢١٥/٢١٨/٢٢٠/٢٢٨/٢٣١-٢٣٢.

(٤) السابق ص ١٩٥-١٩٦/١٩٧-٢٠٤/٢٠٦-٢١٠/٢١١-٢١٣/٢١٤-٢١٨-٢١٩.

(٥) السابق ص ٢٢٩/٢٣٤/١٩٥/٢٠١/٢٢٤.

(٦) أرسطو (٢١)، جالينوس (٤)، سقراط، هرقل، فيثاغورس، أفلاطون.

روحاني، ومن ثم يجب العدل بين القوتين. وقد تكلم أرسطو في الرؤيا. وينبغي عنده أن يكون المعبر متعاهدا لنفسه بالفكرة والنظر والنظافة. وقد حكى رؤية غريبة عرضت لهرقل^(١).

ويخطئ ابن رشد جالينوس عندما ظن أن الهواء حساس. والماء عنده للرطوبة الزجاجية ويسميه أرسطو الرطوبة البردية. والمزاج المعتدل عند جالينوس أحد العوامل المحددة لطول العمر وقصره. أما فيثاغورس فكان يعتقد أن الضوء يكون في جسد شفاف. وأفلاطون كان له رأى في إدراك النفس محسوساتها، وهو وجود صور المحسوسات في النفس بالفعل، ولا تستقيدها من الخارج. والخارج إنما هو منه ومذكر على الداخل. وقد قال سقراط محتجا في أثينا "يا قوم إني لست أقول إن حكمتكم هذه الالهية أمر باطل ولكني أقول إني حكيم بحكمة إنسانية". الحكمة الانسانية العقلية لليديهة أقدر على نقد الحكمة الالهية المزيفة. فالعقل البشري تطهير للدين المؤسس. ويقول ابن رشد "وسنظهر هذا فيما بعد بحسب قوتنا واستطاعتنا"^(٢).

ويحال إلى كتب أرسطو. ويتصدر كتاب النفس لارتباط الحواس والمحسوس به ثم الكون والفساد ثم الحيوان ثم النباتات والآثار العلوية والبرهان، لما كانت مباحث النفس جزءا من الطبيعيات^(٣). فبعد الحديث عن النفس الكلية يبدأ الحديث عن قوى النفس الجزئية مثل النوم واليقظة، والشباب والهرم، والحياة والموت دخول النفس وخروجه، الصحة والمرض، طول العمر وقصره. وبعد الحديث عن القوى الجزئية يتم الحديث عن آلتها. كما أن التعليل في كتاب النفس وكذلك الضوء والمستضيء والاشفاف، والأصوات، والحاسة المشتركة بين الحواس الخمس^(٤).

ويحال "إلى الكون والفساد" في موضوع الاسطقات والتجاور والحدوث والكميات مثل النقل والخفة، والسواد والبياض، والخشونة والملامسة. ويحال إلى

(١) أرسطو ص ١٩٢/١٩٦/١٩٨/٢٠١/٢٠٣/٢٠٥/٢٠٧/٢١٠/٢١٢-٢١٤/٢١٨/٢٢٢/٢٢٩/٢٣٨، جالينوس ص ٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦، فيثاغورس ص ١٩٧، وأفلاطون ص ٢٠٠.

(٢) السابق ص ٢٠٤/٢٠٠/٢٢٤/٢٣٨.

(٣) كتاب النفس (١١)، الكون والفساد (٣)، الحيوان (٢)، النباتات، الآثار العلوية، البرهان (١).

(٤) تلخيص الحاصل والمحسوس ص ١٩١/٢٢٤، للنفس ص ١٩١/١٩٢/١٩٤/١٩٦/١٩٩-٢٠٠/٢٠٦/٢١٦، الكون والفساد ص ١٩٧/٢٢٥، الحيوان ص ١٩١/٢٢٦، النباتات ص ١٢٦، الآثار العلوية

ص ٢٣٤، البرهان ص ٢٢٣.

الحيوان والنباتات فى أن أشخاص الحيوان والنباتات محصلة الوجود محدودة الأسباب. ويحال إلى الرابعة من الأثر العلوية فى أن الكون إنما يتم إذا غلبت القوى الفاعلة فى المتكون القوى المنفصلة أى إذا غلبت الحرارة والبرودة للرطوبة واليوسية. ويحال إلى للتدما وما يحكى أرسطو عنهم^(١).

ومن الموروث يظهر ابن سينا بمفرده فى تسميته للتذكر فى الحيوان بالقوة الوهمية^(٢). كما يظهر الأسلوب العريى فى ضرب الأمثلة بزيد وعمرو وخالد واستعمال "ليت شعرى". كما يتحدث عن كتب أرسطو التى توجد فى "بلاننا".

ولكن يظهر التصور الدينى للعالم. فكل شىء فى الطبيعة يوحى بالخلاق. فمعنى الصورة تحضره الذكورة، ورسمها تحضره المخيلة، وتركيب المعانى إلى الرسم تعطيه للميزة "سبحان الله الحكيم العظيم". وبعد وصف طول العمر وقصره والمزاج المعتدل وجعل للنسب مما يجعل كثير من الزملاء يطيلون العمر وذوى البينات الجيدة يعطون يقول: "سبحان الله تعالى وأب الأعمار ومقدرها والعظيم بها".

ونكمن بؤرة الحاس والمحسوس فى معرفة طبيعة الرؤيا بعد معرفة النوم وما كان من جنسها من الإدراكات الإلهية وهى ليست من اكتساب الإنسان. وهى ثلاثة أقسام، رؤيا، وكهانة، ووحى. أنكرها البعض وجعلها اتفاقا وأثبتها البعض الآخر، وأنكر البعض جزءا منها وأثبت جزءا مثل للرؤية الصادقة والانداز بما يحدث فى المستقبل. وللتمايز بينها من أجل أسبابها، الرؤيا من الملائكة، والكهانة من الجن، والوحى من الله بواسطة أم بغير واسطة. بالاضافة إلى أن الوحى يأتى للتعريف بأمور علمية مثل ماهية السعادة وما يحصل بها بأمور كائنة. هذا النوع من الإعطاء شريف جدا ومنسوب إلى مبدأ أرفع وأرفع، إلى أمر إلهى وعناية تامة بالإنسان. وماهية النبوة داللة فى هذا النوع من الإعطاء نسبة إلى الإله وإلى الأشياء الإلهية وهى الملائكة^(٣).

وقد تبين فى العلوم الإلهية أن هذه العقول المفارقة تعقل الطبائع الكلية. ومع ذلك هناك إيمان عقلى يتفق مع إيمان الوحى مثل أن الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا، تعبيراً عن ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه﴾. كما أن تحليل ابن رشد

(١) التدا (٣)، تلخيص الحاس والمحسوس من ٣١٢/٢٠٠.

(٢) السابق من ٢٢٥/١٩٢/٢٣١/٢١٠.

(٣) السابق من ٢٢٤/٢٢٢-٢٢١/٢٣٨/٢١٢.

للمعرفة عن طريق الحواس هو ما يتفق مع حكماء المسلمين، فالسمع طريق التعلم، والتعلم بالكلام، والكلام بالسمع، وفهم دلالة الالفاظ ليس للسمع بل للعقل. واستثماراً لأرسطو، كما أن معنى الشيء فى القوة للذكر أكثر روحانية منه فى القوة المتخيلة، يألم الروحاني بألم الجسماني، ولا يألم الجسماني بألم الروحاني. والأكثر روحانية يألم لألم الأقل روحانية، ولا يألم الأقل روحانية لألم الأكثر روحانية. الفعل الذى بالحواس جسماني، ولذى بالقوة روحاني، والجسماني أشرف عند الحواس الجسماني، والروحاني أشرف عند المدرك للروحاني. وليس للروحاني أشرف عند الجسماني، ولا الجسماني أشرف من الروحاني عند الروحاني. وأما الروحاني على الإطلاق فهو أشرف من الجسماني. والحواس الروحاني إنما يوجد فى النوم فقط. والمعنى يدرك بالفكر الروحاني. التقوى للداخلية الروحانية تدرك الامور الجزئية، وتطلع على الامور الروحانية الموجودة فى العالم كالملائكة والسموات. وهؤلاء هم الذين يقال انه عرج بأرواحهم. هذا الإدراك للروحاني فى النوم يعطى القوة المتخيلة للكمال الاخير^(١). فكل شيء صورتان، روحانية وهى الصورة المحاكية، وجسمانية وهى الشيء الموصوف. والمحاكية أكثر روحانية لأنها أقرب إلى طبيعة الكل تدركه القوة المتخيلة. ويبدأ التلخيص كالعادة بالبسملة والدعاء فى كل مقالة وينتهي بالحمنلة^(٢).

رابعاً: تلخيص العلم المنفى (ابن رشد).

١ - آليات التلخيص. بالرغم من أن معظم شروح وتلاخيص وجوامع ابن رشد كانت لأرسطو وعروضه كانت لجاليانوس إلا أن تلخيصاً واحداً له كان لجمهورية أفلاطون وهو "الضرورى فى السياسة" أو "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"^(٣). ألفه قبل وفاته بعد سنوات. وقد ورد فى بعض الفهارس على أنه

(١) السابق من ٢٠٦/٢٠٦/٢١٠-٢١٥/٢١٢/٢١٦-٢٢٧/٢١٨/٢١٦.

(٢) بعد البسملة رب يسر برحمتك، السابق من ٢٠٨/١٩١، بمون الله تعالى من ٢٣٩، والحمد لله رب العالمين من ٢٣٩/٢٠٧.

(٣) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون نقله عن العبرية الى العربية د. أحمد شحلا، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمفسر على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفيلسوفى العربى، مؤلفات ابن رشد (٤)، بيروت ١٩٩٨ وله ترجمة عن الانجليزية، مدخل من ١٣٤/٣٠/٢٧.

Ralph Lehrner : Averroes : On Platos Republic وهناك ترجمة أخرى انجليزية لروزنتال، وترجمة عربية عن الترجمة الانجليزية قامت بها د. فاطمة كفاظم الذهبى، حسن مجيد الميديد، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨.

جوامع سياسة أفلاطون، ولكن أقرب إلى التلخيص "سالكين في ذلك سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك"، كما ورد في بعض الفهارس الأخرى وكما هو موجود في العنوان الثاني. وكانت عادة ابن رشد تسمية التلخيص مختصرا مثل "المختصر في علم النفس"، "اختصار العطل لجاليانوس"، "مختصر المجسطي". بل إن لفظ المختصر قد يتجاوز التلخيص كنوع أبهى محدود إلى المعنى العام بمعنى التركيز الذي قد يشمل الجوامع كما هو الحال في "جوامع ما بعد الطبيعة". وهو كله نوع من الشرح كما يطلق عليها ابن رشد في نهاية التلخيص "وبانتهاؤها انقضى للشرح". وهو كتاب "السياسة" المنسوب إلى أفلاطون احساسا بالعلاقة غير الضرورية بين المؤلف والكتاب واقتراض النسبة للخاطئة على عكس الحكم الشائع بعدم وعى المسلمين بصحة نسبة الأعمال إلى أصحابها. ويستبعد ابن رشد المقالة للعائشة لأنها أدخلت في صناعة الشعر. فالتلخيص يعني حذف ما لا يدخل في الموضوع^(١).

ولا تظهر أفعال القول كثيرا قبل خطاب مباشر ولا خطاب غير مباشر. فقد ذكرت أفعال القول دون أفلاطون ثم بعد للأفعال، وليس بالضرورة في أول الفقرة. وذكرت أفعال الشعور المعرفي مثل الظن والذكر والانتقاد والرؤية إيجابا وسلبا. كما تذكر أفعال البداية والنهاية مثل شرع، انتهى^(٢). وفي مقابل ذلك هناك أيضا صيغ "قلت"، "قلنا". أفلاطون يقول وابن رشد يبدله القول في مواقف رشدية خالصة.

وبين الحين والآخر يتوقف ابن رشد عن شرح أفلاطون بـ "قال" ويخرج عن نصه ليكتب نصه الخاص به "قول" وقد تظلل صيغة "قلنا" تعنى الاستمرار في شرح ويقول وتذكرا بالماضي. والموضوعات التي يفرد بها ابن رشد بصيغة "قلت" هي أشعار العرب التي يحاكى فيها الشعراء أي شيء حتى ولو كانت الأشياء الدنيا دون اقتصارها على محاكاة الفضيلة، وموضوع مساواة النساء بالرجال وتمايز كل منهما بأفعال، دون استثناء للشرعية للإمامة الكبرى، وموضوع العلوم النظرية كالطبيعة وما بعد الطبيعة والعلوم العملية كالإخلاق والسياسة واعتبار البعض الأمور النظرية لازية حتى وإن طمعتها الإخلاق من زمن الطفولة^(٣).

(١) السابق ص ٢٠٧/٢٠٨.

(٢) أفعال القول: قال (٢٠)، قال أفلاطون (٨)، القول (٢)، أفعال للمعرفة: ذكر، انتهى، رأى

(٣)، أراد، اعتقد، حكى، شرع، ظن (١)، مكث (٤)، قلنا (٤)، نقول (٢).

(٣) الضروري في السياسة ص ٨٩٤/١٢٤/١٥٠-١٥٦/١٥٧-١٨٠/١١٩/١١٦/٢٠٤

ويحول ابن رشد محاوره الجمهورية "لافلاتسون الى خطاب برهاني في المياسة مستخلصا، "الاقاويل العلمية"، واذاف عليها امورا نظرية منهجية. غرضه تجريد الاقاويل العلمية"، وحذف الاراء والاقاويل الجدلية، فالتلخيص تحويل القول الخطابي الى قول برهاني^(١).

وهنا يضيف ابن رشد مصطلحا جديدا هو "الضروري" كما هو الحال في "الضروري في المنطق"، "الضروري في علم أصول الفقه". ويظهر لفظ الضروري داخل المتن في "المختصر في علم النفس"، وهو غير التلخيص. كما يظهر لفظ "الضروري" في "جوامع ما بعد الطبيعة". فلفظ الضروري يعني الاساسي الجوهرى، القلب، اللب. لذلك يضع ابن رشد اقاويل افلاطون ويصنفها طبقا لأنواع الاقاويل الخطابية والجدلية والبرهانية.

والفكر منطقي استدلالى، له مقدماته ونتائج. لذلك تبدأ كثير من الفقرات بحروف وأفعال الشرط وتنتهى بجوابه. يعنى التلخيص توضيح الفكر وجعله بيّنا بنفسه. فالتلخيص بيان. ويتخيل ابن رشد المعترض سلفا ويرد على اعتراضه كما هو الحال في الاسلوب للكلامى والفقهى. ويستعمل لغة الترجيح عندما لا يكون مستوثقا من الحكم كما هو الحال عند القاضى وكما هو مدون في علم أصول الفقه في باب التعارض والترجيح. فالراجح عنه أن المدينة لا تستعمل كثيرا من الأنوية الا ما ظهر من الأمراض وليس لذوى العاهات^(٢).

ويظهر مسار الفكر عند ابن رشد، وضع الأشياء في ترتيب معين، والتذكير بالسابق والاعداد لللاحق، والتنبية على ما فات والوعد بما هو آت^(٣). ويبحث عن الرؤية الكلية للموضوع بلندا عبارته بالجملة^(٤). وهذا مجمل ما قاله افلاطون.

ويعلم ابن رشد عن نهاية كل موضوع وبداية آخر مما يدل على تعامله مع الموضوعات وليس مع الاكوال. وللفكر قصد وغاية سواء المشروح أو

(١) السابق، تقديم ص ١٠، مدخل ص ٣٠، النص ص ١١٩/٧٨/٢٠٨/٢٠٥/٧٠.

(٢) السابق ص ١٠٥/٩٠/٨٥/١١١/١١٦/١١٧-١٢١/١٢٣/١٢٦/١٣٩/١٤٢/١٤٦/١٤٨-١٤٩/١٥٢/١٥٦/١٥٩/١٨٦/١١١/١٠٣/١٠٠.

(٣) السابق ص ٧٢-٧٥/٧٧/٨٦/١١٠/١١٥/١١٨/١٢١/١٢٣/١٣٤/١٥٧/١٧٤/١٨٠-٢٠٢/٢٠٣.

(٤) السابق ص ٧٦/٩٧/١٠٦/١١٤/١٣٠/١٦٤.

الشارح. وأول عبارة فى التلخيص "قصصنا فى هذا القول". كما يبحث ابن رشد عن الاسباب كفتية، يبحث عن العلل وراء الاحكام. وهو ليس سبباً واحداً بل قد يكون عدة أسباب. لذلك تبدأ كثير من الفقرات بلام التعليل "ولذلك" (١). والفكر اقتضاء، بحث عما ينبغي أن يكون، فكر معيارى وليس مجرد فكر وصفى، وهو ايجاب وسلب، وينبغى ولا ينبغى (٢).

ويستعمل ابن رشد ثقافته الطبية فى التلخيص. فنسبة القسم الأول من العلم المبنى وهو الأخلاق الى القسم الثانى وهو السياسة كنسبة تناسب الصحة والمرضى الى كتاب حفظ الصحة وإزالة المرض. فالأخلاق تشخص والسياسة تعالج. والفضائل النظرية لا يكفى تحويلها من القوة الى الفعل الا بقوة العقل مثل صناعة الطب التى تجمع بين النظر والاكتساب مع طول العمر. وكذب الرؤساء على العامة يصلح لهم كما يصلح الدواء للمريض. ويتحقق من صدق أقوال أفلاطون الطبية. إذ يرى أفلاطون أن الأمراض التى تحدث فى المدن لم تكن على مذهب اسقليبيوس، وأن الأسماء التى وضعت لها مستحثة، وهى الأمراض التى سببها سوء أخلاق للمواد كالخراجات والحمى. وصناعة القاضى مثل صناعة الطب فى المدينة. كلاهما يزول الاضرار ويداوى الشرور، القاضى من النفس والطبيب من البدن.

وتتحول المدينة الجماعية الى وحدانية التسلط لاقراط فى الحرية حتى تصبح حرية مطلقة فيطراً على المدينة زنابير على رئاسة القلة. كما تكثر فى الأجسام السقيمة نشوء الاخلاط أى الصفراء والسوداء، فحذر المدينة من ذلك مثل حذر الطبيب، يجب استئصالهم مثل ما يستأصل الطبيب للمرارة والبلغم (٣).

يضع ابن رشد مصطلحات جديدة مثل "وحدانية التسلط" إشارة إلى الحكم الاستبدادى أو ما يسميه اليونان "الطغيان". ويستعمل مصطلحات قديمة بمعنى جديدة مثل الجهاد بالبدن وهو احدى الشروط الخمسة للرئاسة مع الحكمة والاعتقل للتمام وجودة الاتفاق وجودة للتخييل، فلترئيس فترة مبنية على مزاوله الأشياء الجهادية (٤).

(١) السابق ص ١٧٧/١٧٥/١٤٠.

(٢) السابق ص ٧٧/٩٢/٩٥/٩٩/١٦٤/١٨٨/١٩١-١٩٢/١٣٥/١٨٨.

(٣) السابق ص ٧٣/٧٩/٩١-١٠٠/١٠٢/١٩٣.

(٤) السابق ص ١٦٩.

٢ - المؤلف. ومن الواقد يتصدر أفلاطون بطبيعة الحال ثم أرسطو ثم جالينوس ثم سقراط وأقليدس، واسقليبيوس^(١).

يشرح ابن رشد الفكرة بتتبعها عبر كتب الجمهورية وفصولها وليس عبارة عبارة على التوالي مثل التفسير الموضوعي للقرآن وليس التفسير الطولى مثل آرائه فى العدل وانتقاء الطبائع المدة للتحلى بالفضائل وطرق تثبيتها. وأفلاطون ابن بيئته وزمانه. الاحان التى يصفها كلفت فى زمانه. وابن رشد يفحص الاحان فى "زماننا". فى زمانه المدينة ألف مقائل. تحدث أفلاطون عن الآراء المشهورة فى زمانه مثل طبيعة العدل فى المدينة. يبدأ أفلاطون بالتعليم أى بالرياضيات لأن المنطق فى أيامه لم يكن قد وجد بعد. فقد تطور الروح اليونانى من الرياضى الى المنطقى. والاصوب عند ابن رشد للبداية بالمنطق ثم العدد ثم الهندسة والهيئة والموسيقى ثم المناظر وعلم الازران ثم الطبيعة ثم ما بعد الطبيعة^(٢).

ويعترض ابن رشد على أفلاطون. فليس الشرح موافقة بالضرورة. اذ يمكن الإعتراض على أفلاطون بأن الناس يمكن أن يكونوا متحابين بالفضائل اذا نشأوا عليها منذ الصغر، وتغيب اذا فسدت أحوالهم عبر السنين^(٣). ويستعمل علومه الطبية كمادة للمقارنة مع العلم المدنى فى الموضوعات التى تسمح بذلك مثل الرياضة والطعام والشرب لا من حيث هى فضائل باطلاق كما هو الحال عند جالينوس بل من حيث فضائل خاصة تستكمل بها النفوس التى تستأهل فعل الحفظ مثل الشجاعة. ويبين خلط جالينوس فى فهم عبارة أفلاطون حول ما إذا كان الافضل الاكثر من الاحتقالات جهلا منه بقصده. فالاحتقالات شرط الشيوخ. وينقد حكايات افلاطون من أن النفس لا تغنى وما تؤول اليه نفوس السعداء من ذوى العدل من النعيم واللذة وما تؤول اليه نفوس الأستقياء الحيارى. ولا تمثل هذه الحكايات أى شىء لأن الفضائل الصادرة عنها ليست حقيقية. وإذا قيل انها فضائل فباشتركة الاسم لأنها من للحكاكة البعيدة. لذلك يحكم عليها بانها ضلال وليست ضرورية لأن يصير الانسان بها فاضلا بل ربما تسهل عليه الطريق. والكل شعب حكاياته. ولا فضل لأساطير اليونان فى التمثيل على اساطير غيرهم. وقد اختلف فيها القدماء واضطرب امر أفلاطون فيها^(٤).

(١) أفلاطون (٧٨)، أرسطو (٥)، جالينوس (٤)، سقراط، اقليدس، اسقليبيوس (١) .

(٢) الضرورى فى السياسة ص ١١٣/٩٦/٨٣/٧٧/١١٥/١٦١-١٦٢.

(٣) السابق ص ٢٠٨-٢٠٧/١٢٩/٩٧/٨٣.

(٤) السابق ص ٢٠٨-٢٠٧/١٢٩/٩٧/٨٣.

ويخلص ابن رشد المياسة عند أفلاطون واضعاً إياها فى منظور أعم مع أرسطو. فالقسم الأول من العلم المدنى هو الأخلاق الذى عرض أرسطو فى "نيقوماخيا". والقسم الثانى فى كتاب "المياسة" الذى لم يطلع عليه ابن رشد^(١). للقصد الأول من هذا العلم العمل وليس للعلم كما يقول أرسطو. ويقارن ابن رشد بين أرسطو وأفلاطون فى الحروب فى المدينة الفاضلة. الشجاعة فضيلة فى الحرب عند أرسطو وعن اضطرار عند أفلاطون، أما على القصد الأول، أخذ ما فى سائر المدن بالإكراه، وإما على القصد الثانى، وقاية المدينة من التهديد من الخارج. كما تتم مقارنة أفلاطون سقراط. فما لم يكن مؤهلاً لقبول الفضائل الأخلاقية فلا داعى لمداولته. ولا فرق بين الوجود والعدم لديه. لذلك فضل سقراط الموت على الحياة لما رأى أنه لا يمكنه أن يحيا حياة إنسانية.

ويظهر لفظ "اليونانيين" مما يشير إلى البيئة الأولى التى نشأ فيها النص^(٢). والفلسفة ليست لليونان وحدهم بل تتوزع للفضائل على الأمم كلها. فلا يوجد جنس واحد معد للكلمات الاسمية وبخاصة النظرية منها. وقد اعتقد أفلاطون ذلك فى اليونانيين. ونحن لو سلمنا بذلك فإن الحكمة موجودة فى بلدنا هذا الأندلس وللشام والعراق ومصر. وإن وجدت عند اليونان أكثر. ولا يقال إن الحكمة النظرية عند اليونان أغلب، والعملية أى الفضيلة مثل الشجاعة عند الإكراه والجلالة أقوى. وعند أفلاطون لا ينبغي لليونانيين إستبعاد اليونانيين أو حرق بيوتهم أو إتسلاع أغراسهم لأنه خراب وإستئصال وتمزيق. فهى حروب بين أهل البيت الواحد والأخوة الأعداء. ومن يفعل ذلك فإنهم عصاة لا كفره. وهو ملأقضى لمعظم الشرائع. كما يحال إلى الموفسطا ثيين كفرقة وإلى الأخلاق إلى نيقوماخيا وطوبيقا والجدل لأرسطو. والسوفسطائيون يعرضون عن كل ما هو جميل كالنفس، ويستحسنون كل ما هو قبيح. كما يشير إلى "لقضاء" أحصاها بالتنظير فى المرحلة التاريخية. فقد اختلف القضاء عما يجب أن يبدأ به التعليم أو المنطق^(٣).

٣ - الموروث. ويتصدر للموروث للوفد مثل تلخيص الخطابة وتلخيص الشعر" ليس كأسماء أعلام بل كموضوعات ومصطلحات^(٤). وينكر

(١) السابق من ١٠٠/٨٢/٧٨/٧٣.

(٢) اليونانيون (٤)، بلاد اليونان (٢)، اليونان (١).

(٣) القضاء (١) السابق من ١٦٢.

(٤) الاعلام: الفارابى (٢)، أبو تمام، ابن غافية، المنصور بن أبى عامر (١) الموضوعات: الشرع (٥)، شريعتنا، للشرائع (٣)، الشريعة للقرآنية (صاحب الشرح) (١)، ملك العرب (٥).

الفارابى راويا عن أرسطو أقواله فى حروب المدينة الفاضلة^(١). كما يحيل إليه فى الامور النظرية التى يليق بها أن توضع فى أعلى مراتب التمثيل فى كتاب "مبادئ الموجودات".

والحقيقة أن حضور الفارابى أكثر مما هو منكور منه. فالمدن وأنواعها، المدينة الفاضلة ومدينة للكرامة والتغلب كلها من ألفاظ الفارابى. ولكن ابن رشد يركب أفلاطون على للتاريخ السياسى للأندلس أكثر مما يركب الفارابى المدينة الفاضلة على تاريخ المشرق مما قد يدفع إلى الحكم بأن المدينة الفاضلة عند الفارابى أقرب إلى "اليوتوبيا" بالرغم من أحكامه على العرب والترك والزنج، وأن المدينة الفاضلة عند ابن رشد أقرب إلى التحليل السياسى لانتهاء الحكم فى الأندلس، ملوك الطوائف. الفارابى يطبق نظرية الفيض فى السياسة وابن رشد يتحقق من صدق أقوال أفلاطون فى قيام دول الأندلس وسقوطها، من المرابطين إلى الموحدين وربما إلى انتهاء النظام الذى يقوم على وحدانية التسلط.

ويضرب ابن رشد المثل بالمنصور أبى عامر على رجال الكرامة الذين لهم سيادة الكلية وليست للسيادة الجزئية، فيكون رجل الكرامة سيدا ومسودا فى آن واحد. فقد حكى عن المنصور بن أبى عامر أنه كان يخرج فى موكبه فى الأعياد وحفلات الاعراس قتلا: من يرى أنه أمير المؤمنين فليأمرنى فأحضر نفسى أمامه "لأنه لا يكرم النفس إلا من يهينها". ويضرب المثل بابن غانية على وحداني التسلط الذى يحمل الناس على التمتع بالناموس تستترا على تسلطه. فإذا ما صالح الأعداء وقهر الآخرين عاد إلى المدينة يثير فيها الرعب والحروب والفتن فيستولى على أموال الناس ظانا أنه يسلمهم إرلتهم، ويعجزهم عن خلقه لا تشغفهم بالخير اليومى. ويفتك بأصحاب رؤوس الأموال ويسلمهم لأعدائهم^(٢).

ولا ينبغي إسماع الأطفال الاقوال التى تحت على الكسب وجمع المال لأنها أكثر الأشياء إعاقة على الصنائع. وأشعار العرب مليئة بهذه الأمور الساقطة. كما يضرب المثل بأشعار العرب على المحكاة بالعبارة. فالمحكاة نوعان، محاكاة بالصوت والهيئة والعبارة، ومحكاة بالقصص والرواية. ويضرب المثل بابى تمام على قدرته على المدح دون السجاء. ولا ينبغي أن تكون المحكاة للسفلة والأراذل

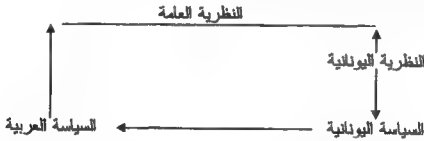
(١) السابق ص ٨٢/٨٧.

(٢) السابق ص ١٧٢/١٩٥.

بل للموصوفين بالشجاعة وصواب الرأي والتقوى. كما لا ينبغي للعقلاء محاكاة النساء أو الخدم أو العبيد أو السكارى أو المخبولين أو الحرف الدنيا كالديباجة والخرازة أو صهيل الخيل ونهيق الحمير أو خرير الأنهار أو هدير البحار أو قصف الرعد لأنها مثل محاكاة المجانين. وهو كثير فى أشعار العرب^(١).

وفى مقابل اليونانيين يظهر العرب، ملك العرب ثم أشعار العرب ثم الشعراء العرب، وسياسة العرب، واللسان العربى، والعرب^(٢). يعطى ابن رشد نموذج غلبة أهل الوبر على إمبراطورية الفرس والمدن للفاصلة بأعمالها فقط دون آرائها. وهى التى يطلق عليها اسم المدن الاممية وكلفت هى مدن الفرس القدامى^(٣).

وأضاف ابن رشد مباداة من الحياة العربية السياسية عامة والانسانية خاصة اما من أجل إعطاء مزيد من التحليلات على صندق أقوال أفلاطون واما من أجل إعادة احكامها وتصحيحها لنقلها من الخاص إلى العام ثم نزولا من العام الى الخاص ثم عودا إلى المطلق.



وقد اقتضى ذلك حذف كثير من المادة اليونانية وإضافة مادة عربية بديلة تقريب من ثلث الكتاب^(٤).

هل كان ابن رشد يقصده باختياره هذا نقد الحكم التسلطى فى الاندلس مستعملا عظات أفلاطون كما استعمل من قبل عظات أرسطو لنقد الاثميرية أم أنه اهتم بالسياسة حتى يغطى أقسام الفلسفة، المنطق والطبيعية والالهيات ثم العلم للمدنى بتعبير الفارابى الذى يشمل الأخلاق والسياسة؟ فالمختصر يغطى القسم الثانى من العلم المدنى لما كان القسم الأول هو الأخلاق وكما يصرح أيضا

(١) السابق ص ٩٢-٩٤.

(٢) ملك العرب (٥)، أشعار العرب (٦)، شعراء العرب، سياسة العرب، اللسان العربى، العرب (١).

(٣) الضرورى فى السياسة ص ١١٠/١٦٥.

(٤) السابق، تقويم ص ١٠.

بذلك فى العنوان^(١). ويصرح أيضا أنه يريد بيان ترتيب العلم المدنى وترتيب هذا الكتاب ضمن مؤلفات أفلاطون الأخرى، مبينا فوائد وأغراض وأقسام هذا العلم على عادة المسلمين فى الحديث عن العلوم.

وتظهر عدة تعبيرات تدل على أن التلخيص هو إعادة عرض المادة اليونانية فى سياق آخر هو السياق الإسلامى مثل "فى زماننا هذا"، "والشرائع"، "فى مدننا هذه"، "من أهل بلدنا"^(٢). وفى زمان أفلاطون المدينة ألف مقاتل. وهو صحيح فى زمانه وبالقياس إلى الأمم المجاورة. وهو بالنسبة إلى زماننا تقدير غير صحيح. وقد إعترض عليه جالينوس أيضا بأنه فى زمانه تقدير غير صحيح "ألا ترى أن هذه المدينة (فى الأندلس) ينبغى أن تنفع جميع أمم الأرض". فالمدينة محددة عند أفلاطون طبقا لحدودها ومساحتها وطبيعة الأقاليم وطبائع الناس. أما مذهب أرسطو فهو أكثر عموما. وهو رأى الإسلام لقول الرسول "بعثت للأحمر والأسود". وفى زمان ابن رشد كثير السوفسطائيون حتى إذا نجا أحد من الخلق منهم فقد اصطفاه الله بطائفة المبرمة. ويعدد ابن رشد الغايات فى زمانه والشرائع مثل شريعتنا هذه.

كما يظهر التاريخ الإسلامى ممثلا فى ملوكه مثل ملوك الإسلام، الممالك الإسلامية وتضم إمبراطورية الفرس، والفرس. فى التاريخ الإسلامى يتحدث ابن رشد عن دولة المرابطين على نمائل مدينة الكرامية مع مدينة الشهوة. فكلهما نوع واحد. كان المرابطون فى بداية عهدهم يتبعون السياسة الشرعية مع أول القائمين فيهم وهم يوسف بن تاشفين ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه حب المال. ثم تحول صغيره إلى السياسة الشهوانية ففسدت المدينة فى أيامه. لذلك ناهض السياسة الشرعية الممثلة فى دولة الموحدين. وهنا يبرر ابن رشد مقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين كانتقال طبيعى من سياسة المال والشهوة إلى السياسة الشرعية باعتباره فيلسوف الموحدين. والاجتماعات فى

(١) السابق ص ٧١/٦٩.

(٢) للمتكلمون من أهل ملتنا، السابق ص ١٤٤/٨٨، ما هو مشهور عننا ص ٨٨، فى أهل زماننا هذا ص ١٩٦، فى زماننا هذا ص ١١٣/٩٩/٩٦-١٤٣/١٧٦-١٩٤، فى هذا الزمان ص ٨٧، من أهل بلدنا ص ١٤٤، فى أرضنا هذه ص ١٩٤. فى كثير من مدننا ص ١٧٦، وفى مدننا هذه ص ١٧٦، وفى أيامنا هذه ص ١٧٨، اليوم ص ١٨٤، فى زمانه (أفلاطون) ص ١١٣/٩٦.

الممالك الإسلامية اجتماع بيوت وأسر . ولم يبق لهم من النواميس إلا ما يحفظ حقوقهم الأولى. وأحياناً يدفعون لمن يقتل عنهم. وهم قسمان: عامة وسادة كما كان الحال في فارس "وكما عليه الحال في كثير من مدننا". وفي هذه الحال يسلب السادة العامة، ويستولون على أموالهم بما يؤدي إلى التسلط أحياناً كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه". وسياسة التسلط في غاية التناقض مع السياسة الفاضلة كما هو الحال في الأجزاء الامامية الموجودة في المدن الحاضرة "في أيامنا هذه". التشابه بين مدن القلعة والمدن الامامية كثير لأنه في مدينة الغلبة لا يحق السادة للعامة غرضاً بل أغراض أنفسهم. وكثيراً ما تتحول طبقة الامامية إلى طبقة الغلبة وتتستر بالامامية^(١).

كما تظهر البيئة الجغرافية للعربية مثل: الأندلس، الشام، مصر، العراق، الأكراد، للجلالة.

وقد وصف أفلاطون هذا التحول من السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية وهو ما حدث تماماً في سياسة الحرب للقديم لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر، وتحول المدينة الجماعية "في زماننا" إلى تسلط مثل الرئاسة التي قامت في قرطبة بعد الخصمات. فابن رشد يحقق المناط كالفقيه، ويعطى أمثلة من التاريخ الإسلامي على صدق تحليل أفلاطون "وهو شيء بين في أهل زماننا هذا ليس فقط بالقول فصعب ولكن أيضاً بالص والمشاهدة"، "لا بالقول وحسب ولكن بالمشاهدة". وينقد ابن رشد ما طرأ "عندنا" من الملكات والأخلاق بعد العام الأربعين أي عام ٥٤٠ أي خلال حكم الموحدين. إذ انقطعت أسباب السياسة الكرامية، وصار أمر الناس إلى الذنوبيات. ويثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية. وهم قلة فيهم. فالشريعة القرآنية هي الحافظة للمدن من التحول إلى مدن الكرامة والتغلب.

ويأخذ ابن رشد أمثلة من الشريعة على نحو غير مباشر لشرح أفلاطون لأسباب الحروب مثل السلب والنهب. فقد ترسل مدينة إلى مدينة أخرى تطلب منها العون. "لأننا لا نستعمل الذهب والفضة فهو حرام في شريعتنا" وهو مسموح به عند آخرين. فيكون الذهب والفضة أحد دولفج الحرب^(٢).

(١) السابق ص ١٨٧-١٨٨/١٧٥-١٧٦/١٧٨/١٨٤/١٩٥-١٩٦/٢٠٣-٢٠٤.

(٢) السابق ص ١١٠/١١٥/١٢٤-١٢٦.

والنلموس الذى يشرع لبناء المعابد وكذا الصلوات والذبائح وللقرايين التى تفرس فى النفوس والخضوع وتعظيم الإله والملائكة فهو من أمر الله بواسطة النبى. وهى أمور مشتركة بجميع الشرائع لا فرق بين دين طبيعة ودين وحى، بين ما يقره أفلاطون ويقره للشرع.

وفى موضوع أن النساء كالرجال فيلسوفات وحكيمات يتحدث ابن رشد بصيغة "قلت" فى أن للرجال والنساء نوع واحد فى الغاية الإنسانية. ومن ثم فإنهم يشتركون معهم فى الأفعال الإنسانية وإن كان الرجال أكثر كذا والنساء أكثر حنقا مثل الموسيقى العملية. للرجال يلحظون والنساء ينشدون ويغنون، ومثل صناعة النسيج والخياطة. يعمل النساء فى المدينة ما هو أقل مشقة. أما والحرب من ساكنى البرارى وأهل الثغور فللنساء فيه من الذكاء وحسن الاستعداد حكيمات وصاحبات رئاسة. وقد ظنت بعض الشرائع أن هذا الصنف نادرا فى النساء فمنعت عنهن الإمامة الكبرى. وهذا مشاهد فى الحيوان عندما يقوم الذكور بالدفاع عن الإناث. وفى هذه المدن (الأندلس) تقتصر النساء على النسل، الإيجاب والرعاية والتربية والقيام برعاية الأزواج وغير مهينة للفضائل الإنسانية مثل الأعشاب. فأصبحن حملا على المدينة وأحد أسباب فقرها. وهن ضعف عدد الرجال ولا يقمن بالأعمال الضرورية بل يرتفقن بأقل الأعمال مثل الغزل والنسيج فى حالة العوز والحاجة. وفى الحرب يشاركن الرجال فى الموسيقى والرياضة.

ونقل الأضرحة وبيوت العبادة ولمكن للصلوات لحراس المدينة. ويشاع أنهم يصيرون ملائكة يخطون على الأرض. وهى الصورة الإسلامية للشهداء الأحياء^(١).

ويعترض ابن رشد على تحريم أفلاطون استعباد اليونانيين لليونانيين وخدمهم وجواز ذلك لغريمهم وجعل من يقوم بذلك فقط عصاة لا كفر "وهو الذى يعتقد أفلاطون مناقض لما يعتقد معظم واضعى الشرائع.

ويعتبر ابن رشد من الاسماء المتواطئة للفيلسوف "و"المملك" و"واضع الشرائع"، "الإمام". فالإمام فى اللسان العربى هو من يؤتم به فى أفعاله، وهو الفيلسوف على الإطلاق. أما كونه نبيا فيدخل فى موضوع الجزء الأول من العلم أى الأخلاق "إن شاء الله"، ويكون على جهة الأفضل لا الضرورى. فليس هناك

(١) السابق ص ١٣٣-١٣٤/١٣٦/١٦٨-١٦٩.

مانع من أن يكون الفيلسوف نبيا على جهة الأفضل، ومن ثم لا مانع أن يكون فلاسفة الشرق واليونان أنبياء. وتظهر بعض المصطلحات للفقهية مثل الجهاد بالمعنى الإشتقاقي أو بالمعنى الاصطلاحي. وقد يكون رئيس المدينة عارفا بالشرائع التي سنّها المشرع الأول ويكون له قدرة على إستنباط ما لم يصرح به المشرع الأول فتوى وحكما. وهو المسمى عندنا صناعة الفقه. كما تكون له القدرة على الجهاد. لذلك يسمى ملك السنة. وقد لا تجتمع الصفتان في رجل واحد، فيكون أحدهما فقيها والآخر مجاهدا. ويشتركان في الرئاسة كما كان الحال عند كثير من ملوك الإسلام.

كما تظهر الفرق الكلامية إشارة إلى المتكلمين^(١). وتأتي كثير من المواد المضافة من ابن رشد فقيها. فالحاجات الإنسانية أنواع: الضروري والحاجي والتحسيني على ما هو معروف في علم أصول الفقه. وهذا هو الذي جمل أفلاطون أن يتعلم كل واحد في المدينة أكثر من صناعة. فمادة علم أصول الفقه هي التي تفسر مقالة أفلاطون.

وهناك منهجان لتحصيل الفضائل: الإكساع والإكراه كما هو الحال في شريعتنا الإلهية، فالدعوة إلى الله تعالى تكون بإحدى سبيلين: سبيل الموعظة وسبيل الجهاد.

ويشرح ابن رشد قول أفلاطون فيما يتعلق بشروط الرئاسة. وهي من خلق الله. فأهل المدينة إخوة من أم واحدة غير أن الله خلق في واحد الإستعداد للرئاسة فخلط جوهه بالذهب الإبريز وهم المكرمون بين الناس. كما أعد الله خدما لهم، وخلط هيأتهم بالفضة. وخلق العامة في الدرجات الدنيا. وسائر الحرفيين والصناع في بعضهم حديد وفي البعض الآخر نحاس. وعهد الله إلى الرؤساء الا يرعوا إلا أبناءهم وتقويم طباعهم نزولا على أمر العداية في تخطيط المعادن بعضها ببعض. وما قدره الله لا يغيره الإنسان. ولا يطلق ابن رشد على ذلك بنظريته العقلانية والطبيعية^(٢).

ويحيل ابن رشد إلى المتكلمين في مسألة الخير والشر. فقد ذكر أفلاطون وحذر من تلاوة قصص كاذبة للأطفال لأنهم مدعاة للتصديق. كان ذلك مشهورا

(١) المتكلمون (١) .

(٢) السابق ص ١٠٤/٨١/٧٥ .

فى أيامه. وأصبح مشهورا عندنا من التمثيل القبيح القول بأن الله علة الخير والشر وهو الخير المطلق الذى لا يفعل الشر ولا هو علة له، وما يقوله المتكلمون من أهل ملتنا فى هذا الشأن من أن الخير والشر لا يتصوران فى حق الله تعالى أن جميع أفعاله خير قول سوطى بين السقوط لأنه انكار الطبيعة الخاصة للخير والشر، ويكونان بالإتفاق. ينقد ابن رشد الأئاعرة دون تسميتهم وجعلهم الله العلة الأولى لكل شىء بما فى ذلك أفعال الإنسان فى الخير والشر. كما لا ينسب الشر إلى إبليس أو الشيطان فهو تمثيل ضار على الأطفال وحكاياتهم عن الشياطين وقدراتها على الأفعال العجيبة مما يعزز فى نفوسهم الخوف والجبين. ومن أفتح الأمور أيضا القول بتشكيل الملائكة بأشكال مختلفة وأن هذا من قبيل المعجزات. والأولى تمثيل الشر بالمادة أو بالظلمة أو العدم. ومع شيوع النسوة والولدان اذا ارتأى للرؤساء أن الحاجة تدعو إلى الإنجاب أقيمت الأفراح فى المدينة، ويقربون القربان، ويولمون الولائم، ويصلون ويتوسلون إلى الله تعالى ليلطف بهم وينشدون الأئاعار^(١).

ويظهر العلم الإلهى بمناسبة العلم المدنى فى تقسيم العلوم. فموضوع العلم المدنى الأفعال الإرادية، ومبادئها الإرادة والاختيار كما أن موضوع العلم الطبيعى الأشياء الطبيعية ومبادئها الطبع والطبيعة. وموضوع العلم الإلهى الأمور الالهية ومبدؤه الله سبحانه وتعالى. فالفرق بين الإنسان والطبيعة هى الحرية والإرادة والاختيار. ويفرد ابن رشد فقرات طويلة عن مسألة الخير والشر من الله أم من الإنسان. اذ تقول الشرائع الموجودة "فى زماننا هذا" انه ما اراده الله تعالى غير الامر الذى اراده الله منهم تتم معرفته عن طريق النبوة. فالشرائع معرفة كما تأمر به "شريعتنا" ومعرفة عملية كما تحض عليه الأخلاق. والقصد واحد. لهذا اعتقد البعض أن هذه الشرائع تابعة لحكمة قديمة أى لا فرق فى ذلك بين أنبياء الوحي وأنبياء الطبيعة.

والخير والشر هما النافع والضار والحسن والقبيح. ويوجدان بالطبع لا بالوضع. فكل ما يؤدى إلى الغاية فهو خير وحسن، وكل ما يضيف إليه فهو شر وقبيح. وهو ما يظهر فى هذه الشرائع وخاصة شريعتنا هذه. وكثير من أهل بلدنا يرون هذا الرأى فى شريعتنا هذه.

(١) السابق ص ٨٨-٨٩/١٢٧.

أما هؤلاء القوم ممن يعرف بالمتكلمين من أهل ملتنا ويعنى الأشاعرة فقد قادهم النظر في الشرع إلى القول بأن إرادة الله لا تتعلق بماله طبيعة خاصة، وأن كل شيء جائز وإرادته مخصصة لمراداتها. وبالتالي فلا حسن ولا قبح إلا بالوضع، وضع الشرع، ولا غاية للاعتماد إلا بالوضع. وقد انتهوا إلى ذلك لتأويلهم للصفات بأن الله قادر ومريد، وأن إرادته جائز أن تنطبق بجميع الجزئيات. فهذا تأويل على الشرع، يصفون الله بصفات ثم يطلبون بعد ذلك موافقة الجزئيات لهذه الصفات دون تناقض معها. وهو قول غير مقنع لا يتعدى القول الجدلي الذي في الشرع بل هو قول سوفسطائي بعيد عن طبيعة الإنسان، ويمعن أن يأتي به الشرع. وهو جزء من آراء للجمهور وليس من الصعب الوقوف على فسادها^(١).

ويستعمل ابن رشد لفظ "الهي" في مقابل "بهيمي" للدلالة على نوعين من الرجال والإحتياجات وعلاقة السيطرة. في القوم ينطلق البهيمي وفي البقطة يتحكم الإلهي. فالأخلاق والسياسة يقومان على بنية واحدة. وحال وحداني التسلط هو حال من لم ينظر إلى أشرف الأجزاء فيه وهو العقل مثل المجنون والسكران. لا يريد الرئاسة فقط على الناس ولكن على الملائكة لو استطاع لذلك سبيلا. وإذا كان لا أسعد من الملك الفاضل ولا أضر من وحداني التسلط يضع ابن رشد احتمالين أمام الطاغية، إما أن يحصل على القوة العظيمة وإما استخف به. فإن قدر الله له جيرانا يستخفون به تخور قوى الطاغية ويكون أسيرا لهم^(٢).

ويستعمل ابن رشد آية قرآنية واحدة وحديثا واحدا ومثلا عربيا واحدا. الآية في شرح خصائص المدينة الفاضلة، الحجم والسكان. فعظم المدينة لا يكون بالضرورة بحجم سكانها بل ببأسهم ﴿يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾. ويظهر حديث واحد "بعثت لأحمر والأسود" لبيان انتشار الدعوة للبشر جميعا، وهو مشابه لمذهب أرسطو على عكس أفلاطون والذي يريد تحديد حجم المدينة ومساحتها طبقا لطبيعتها ولطبائع الناس. وتظهر بعض التعبيرات القرآنية الحرة مثل "وليس عليهم جناح" أو "خفض الجناح" مثل أن يقوم الولدان مع الوالدين بما يوجب الشرع من خفض للجناح والإحترام. وربما أسقط المترجم العبري بعض الآيات القرآنية واستبدل بها بعض آيات للتوراة. أما المثل للعربي

(١) السابق ص ١٤٤/٧٢-١٤٥.

(٢) السابق ص ١٩٧-١٩٨/٢٠٢.

فهو "مصائب قوم عند قوم فوائد" حول الشياخ فى المنافع والمضار عند أفلاطون^(١). ويظهر تعبير "الله" كاسلوب عربى وليس له دلالة دينية معينة" ويبدأ التلخيص بالبسملة وينتهى لبين رشد للتلخيص بنداء "أدام الله عزكم وأطال بقاعكم" وهى "التي ألهما الله تعالى إليها بفضلكم أدام الله عزكم". ويدعو "أعانكم الله على ما أنتم بصدده ولبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله" وينتهى بالحمدلة^(٢).

خامنا: مختصر المستصفى (الضرورى فى أصول الفقه) (ابن رشد).

١ - ابن رشد والغزالي. ولأول مرة فى المختصر كنوع أدبى وربما فى الشروح والجوامع يتوجه التلخيص الى الموروث وليس الى الواقع، لى للداخل وليس الى الخارج. التلخيص إذن ليس قاصرا على الواقع من أجل تمثله واحتوائه بل هو نوع أدبى من أجل التركيز على المعنى وتجاوز اللفظ بصرف النظر عن مصدر النص. صحيح إن الغالب هو نص الواقع عند ابن رشد ولكن هناك أيضا "شرح الإشارات" للكشاني، وتعليقات ابن باجة على الفارابي، وابن طفيل على ابن مينا. فلاسفة المغرب يشرعون فلاسفة المشرق ويعلقون عليهم ويخصونهم. وفلاسفة المشرق المتأخرون يعلقون على فلاسفة المشرق المتقدمين. ولم يحدث أن علق فلاسفة المشرق متقدمين أو متأخرين على فلاسفة المغرب لأن "هذه بضاعتنا ردت إلينا" والشروح والتلخيصات على الموروث تدخل فى موضوع مستقل حول النقل والإبداع داخل الموروث وحده، الإبداع فى البداية ثم النقل فى النهاية بعد القرن الخامس الهجرى فى عهد للشروح والمختصات.

والضرورى فى أصول الفقه، مثل، مثل الضرورى فى المياسة^(٣). ويعنى الضرورى المختصر المفيد واللب والجوهر، القلب والأساس، القصد والغاية والهدف. وهو معنى التلخيص أى التركيز. وأصبح لفظ الضرورى مرادفا للفظ المختصر "فهو يشبه المختصر من جهة حذف التطويل والمخترع من جهة التميم والتكميل".

(١) السابق ص ١١٢-١١٣/٢٦/١٣٠-١٣١/١٩٠م "كما لو لم يخلق قيلهم له "إية من سفر أشعيا (١٠:٤٣). كما غير المترجم العبرى الشريعة لقرآنية الى الشريعة التوراتية، ص ٢٠٤.

(٢) السابق ص ١٢٨/٢٧-٢٠٨.

(٣) ابن رشد: الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٤.

وإذا كان ابن رشد قد نقد الغزالي في الكلام باعتباره ممثلاً لعلم الأشعرية ونافذاً له في التصوف ثم جاء أبو حامد فطم السوادى على القسرى ذلك بأنه صرح بالحكمة كلها إلى الجمهور، ونافداً له في الفلسفة راداً إليها الاعتبار في تهافت التهافت" بعد أن نقدها للغزالي في تهافت للفلاسفة" فإن ابن رشد هنا من كبار المعجبين بالغزالي في أصول الفقه في كتابه "المستصفى"، وهو آخر كتب الغزالي بعد عودته من الطريق الصوفى وإنشغاله بالعلوم العقلية من جديد. ربما رأى الغزالي في علم أصول الفقه العلم الذى يجمع بين النظر والخوف فى إطار المصالح العامة والاجتهاد والذى يضم الجهد العقلى ومجاهدة النفس فى آن واحد.

وهو من مؤلفات الشباب من قاضى للقضاء على حجة الإسلام^(١). وليس ابن رشد أول من قام بالاختصار فقد اختصره فقيهان من قههاء الاندلس، الأول قبله والثاني بعده. فالنقل كان شائعاً قبل ابن رشد وبعده^(٢). ابتداءً ابن رشد أصولياً قبل أن يكون فيلسوفاً. وقد يعنى الضرورى أيضاً المبادئ العامة Axioms أو الأصول أى أصول الأصول مزيداً من التظهير والتعقيل. ينقل ابن رشد المنطق إلى "ما بعد المنطق"، والرياضيات إلى "ما بعد الرياضيات"، واللغة إلى "ما بعد اللغة". ولدى ابن رشد احساس بالجدّة والإبداع. فلا يسميه فقط "المختصر" بل أيضاً "المخترع"^(٣). كتبه لنفسه على جهة التذكير أى أنه تمرين شخصى حتى يستوعب جوهر العلم دون عوارضه، أصوله دون فروعه أى "بصب الامر الضرورى فى هذه الصناعة" على طريقة الإيجاز والاختصار وجذب الشوائب للصناعية.

كما استطاع التلخيص تخليص كل ماعلق فى المستصفى من شوائب. وهى الحجج التى يقدمها الغزالي ضد المعتزلة دفاعاً عن الزناصرة، والحفظة دفاعاً عن الأشعرية. وهى معارك الغزالي للرئيسية ودوره الذى يري حتى ولو

(١) يحدد آخر الكتاب أنه تم الاختصار عام ٥٥٢هـ ولابن رشد أيضاً مختصر فى النحو باسم "الضرورى فى النحو" ومختصر المجسطى" ومختصر المنطق"، وكلها من أعمال الشباب.

السابق ص ١٦/٩٦-٢٢/٢٣-٢٣/١٧.

(٢) هما: على بن أبى القاسم بن أبى قسرون (٥٧٥هـ) فى مختصره - تخطب الأئمة فى اختصار المستصفى، ومحمد بن عبد الحق اليمبرى للندرومى (٢٥ -) فى "مستصفى

المستصفى"، السابق ص ١٨.

(٣) السابق ص ٢٣/٣٤/١٤٦.

كان متسترا وراء علم أصول الفقه. فابن رشد يريد تخلص العلم من أسسه الأشعرية الشافعية لوضع أسس إعتزالية حنيفة مالكية أى أسس عقلية مصلحية خالصة مستقلة عن العقيدة والشرعية^(١). ومع ذلك فإن التحسين والتبحيح العقليان ليسا كافيين. ونظرية الكسب الشهيرة "مخالفة للحسن"، ورأى "غريب عن طباع الإنسان". ولا يذكر ابن رشد الأشعرية أو الأشاعرة فى حين يذكر المعتزلة والقدرية والخوارج وأهل الظاهر والمفسطائين والمتكلمين. ومع ذلك يدخل فى النقاش ويفصل فيه كالتقاضى بين المتخصصين "والذى ينبغى عدى أن يقال فى هذا الموضوع". ويتعجب ابن رشد من وضع كثير من المسائل الخارجية عن علم الأصول فيه.

ويتضح ذلك فى الجزء الثالث وهو طرق الإستثمار بترديد ابن رشد عبارة "والقول فى هذه المسألة ليس من هذا العلم الذى نحن بسبيله" وأيضاً بالابتعاد عن مضمون المستصفى كلية والإكتفاء بالمراتب الدالية للألفاظ أى تحويل مبحث الألفاظ الى جهاز بلاغى ويأتى خارج للقياس الصورى. ويحيل ابن رشد كل هذه التلوثات إلى علومها الخاصة مثل علم الكلام. ويخلص الدليل الأول وهو الكتاب من المسائل الكلامية^(٢). وابن رشد له أسلوبه العربى ولازماته المميزة مثل "اللهم"، "وليت شعرى".

ولا يستعمل ابن رشد صيغة "قال" كما هو الحال فى تلخيص الوافد. فالموروث لا يقول لأنه جزء من الشارح. ولا يوجد تمايز بين الأنا والآخر فى تلخيص الموروث كما هو موجود فى تلخيص الوافد بل هناك خلاف فى المذاهب الفكرية والمراحل التاريخية. إنما توجد صيغة "فنعول" أى الأنا المعاصر الجديد الذى يتجدد مجددا الأنا لتقديم الذى انتهى وولى^(٣).

(١) السابق ص ١٠-١٤/٢٠-٢٨/٢٩-٤٩/٥١ "والقول فى هذه المسألة ليس من هذا العلم الذى نحن بسبيله" السابق ص ٤٢، وهذا كله ليس من هذا العلم "ص ٤٣" والكلام فى هذه المسألة ليس من هذا العلم الذى نحن بسبيله "ص ٤٥.

(٢) السابق ص ٩٢/٦٣.

(٣) نقول، السابق ص ٣٤-٤٥ فننقل من ١١٧/١٤٣/٤٧/٥٠/١٠١/١٠٤/١٢٤/١٤١ كلها من ١٤١/١٣٩/٥٢/٣٦، ونسمة نحن إلى علاقتنا بالظاهر من جهة الصيغ من ١٠، قرأنا من ١٤٢/٣٧/٣٠، ونسمة نحن للنحن من جهة الصيغ من ١٠١ رأينا من ٣٧، ولنا أرى من ٨٨/٨٠/٤٩، ونسمة الموروث من ١٠٢، فنقول من ٤٢، ولما نحن فقد سلف من قولنا من ١٤٦/١٣٩.

ويحدد ابن رشد مسار فكره، مقدماته ونتائجه^(١). والفكر أيضاً اقتضاء، ما ينبغي أن يكون عليه. وتظهر أفعال البيان ولكن بصورة أقل^(٢). ويخاطب ابن رشد القارئ "وأنت تعلم" فالعلم تجربة مشتركة أو "علم"^(٣).

كما ينبغي ابن رشد للنور الذى حدده الغزالي لعلم أصول الفقه لضبط وجود وأحوال تحصيل المجهول من المعلوم للتساؤل حول أسس المعلوم نفسه. واستنباط المجهول من المعلوم تحصيل حاصل مثل إستغراق النتائج من المقدمات فى المنطق الصورى التقليدى^(٤).

ولا يعنى التلخيص مجرد التركيز والحذف بل يتضمن أيضاً دراسة الموضوعات نفسها وإصدار الحكم بين المتخاصمين مثل رفض أن تكون الأنبياء على الخطأ قبل ورود الشرع وهو "قول لا معنى له، وهو يبين السقوط بنفسه". وأخطأ من زعم أن الوجوب إذا نسخ رجع إلى ما كان قبل من حظر نظراً لوجود درجات متوسطة بين الوجوب والحظر. ويسقط من قال إن المباح مأمور به. وعند ابن رشد شرط الحد ليس شرطاً من شروط خبر الواحد. ويعيد النظر فى نسخ التلاوة وبقاء الحكم مثل آية الرجم "لكن عندي فى هذا نظر". هذا فى القرآن المتواتر وليس عن طريق الأحاد. وينقد الشافعى لأنه لا يجوز نسخ السنة المتواترة بالقرآن ويكتفى بالتأويل. وزعم الغزالي أن رد العموم إلى الأقل الجمع متنع^(٥).

وأبقى ابن رشد على القسمة الرباعية للمستصفي: الثمرة وهى الأحكام، والمستثمر (بفتح الميم) وهى الأدلة الأربعة أو إحصاء الشرع، طرفى الإستثمار، وهى المبادئ اللغوية والمستثمر (بكسر الميم) وهو المجتهد.

ولكنه حذف المقدمة الشهيرة فى المنطق فمن لا منطق له فلا فقه لنا بعلمه، فابن رشد وهو المعروف بأنه الشارح الأعظم والأرسطى الفصح يرفض جعل المنطق أساساً نظرياً أو مدخلاً ضرورياً لعلم أصول الفقه، ويريد أن يستبدل به أساساً نظرية من داخل العلم وليس من خارجه، من الموروث وليس من الواحد^(٦).

(١) السابق ص ٣٤/٤٤/٤٦-٥٧/٦٠/٧٠/٨٣/٨٩/٩٧-٩٨/١٠١/١٠٧/١١٠/١١٧/١٢٠-١٢١/

١٢٣-١٢٤/١٢٧/١٣٤/١٣٨/١٤٣/١٤٦.

(٢) السابق ص ١٢٣/١٢٥/١٢٩/١٤٤.

(٣) السابق ص ٣٦/٥٨-٦٠.

(٤) السابق ص ١٠.

(٥) السابق ص ٤٣/٤٧/٧٢/٨٦/٨٨/١١١.

(٦) وهو ما سماه "كلمة نقد العقل العلمى للنظرى"، السابق ص ٢٤/٣٥-٣٥.

بل إن ابن رشد يضع علم أصول الفقه ضمن نظرية عامة فى تصنيف العلوم إلى ثلاثة أصناف: علوم غايتها الاعتقاد والحاصل فى النفس مثل علم العقائد، وعلوم غايتها العمل، كناية بعيدة عن العمل أو جزئية قريب منه مثل الفقه، وعلوم تعطى القوانين والأحوال التى بها يتوجه الذهن نحو الصواب مثل علم أصول الفقه وهو ما يعادل المنطق كناية للفلسفة. وهو أقرب إلى الأصول الكلية للعمل. ويختلف هذا التصنيف عن تصنيف الغزالى العلوم إلى دينية وعقلية ثم قسمة الدينية إلى كناية مثل علم العقائد وجزئية مثل باقى العلوم ومنها علم أصول الفقه الذى رفعه ابن رشد إلى مصاف العلوم الكلية. وذهب الغزالى فى موضع آخر إلى أن علم أصول الفقه علم نظرى وهو عند ابن رشد علم ألى منطقي خارج العلوم النظرية والعملية. والآلة مثل الميزان والقانون نمبة إلى الذهن مثل نمبة الفرجار والمسطرة إلى الحس.

ثم رد ابن رشد الأقطاب الأربعة إلى قطب واحد وهى طرق الإستثمار أى الجانب المنهجي فى علم أصول الفقه بالرغم من أن هذا الرد إلى القطب الثالث لا يظهر من الناحية الكمية^(١). وهو نفس الموقف عند الفلاسفة خاصة الفارابى فى "كتاب الحروف" بتحويل المنطق إلى اللغة. ويمكن عرض هذا القطب الثالث بطريقتين: الأولى طبقاً لأشهر المذاهب فيها كما يفعل أهل السنة. فالمذهب هو الأصل والمبدأ اللغوى هو الفرع. والثانية: أن يكون المبدأ اللغوى هو الأصل الذى تنفرد المذاهب عليه وهو طريقة ابن رشد من أجل إرساء القواعد وتأسيس العلم، وضع القاعدة ثم بيان اختلاف أهل القياس والمظاهرية عليها. بل إنه يفرق بين القياس ودلالة الألفاظ. فالقياس خاص يريد به خاص أى لتسرب إلى التمثيل، وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة التشبه لا من جهة دلالة اللفظ.

ويقتضى الدليل الأول وهو الكتاب النظر فى ألفاظه، حقيقة ومجازاً. وهو بين لأنه بلغة العرب وإسائها بل إنه لا يوجد لسان يعرى من ذلك. وإذا كان فى لسان العرب شيء من غير ألفاظها فقد عربته العرب وأصبح جزءاً منها. ويجوز شرح العربية وتبديلها بالعجمية. ويضرب المثل بعزائل على الخبر المتواتر الذى لا يتفق متنه مع الحس. كما يرفض الموقف السوفسطائى الذى ينكر العلم بالتواتر أو بغيره.

(١) للقطب الأول (٢٢ص)، الثانى (٣٨)، الثالث (٣٦)، الرابع (١٢)، السابق من ٢٥/٢٧/٣٦-٣٧/٦٥-٦٨/٦٩/٨٠.

بل إن الأصل الرابع وهو دليل العقل أو الإستصحاب يعنى براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق فيما لم يأت فيه أمر أو نهى. فهو دليل تجوزا في العبارة. ويعنى الإستصحاب أيضاً إستصحاب العموم ما لم يرد للخصوص، والنص ما لم يرد للنسخ، والحكم دون التكرار، والإجماع. وهو ليس قواماً سورياً آلياً، مقدمات ونتائج أومادياً يقوم على التليل^(١). ومعنى اللفظ حسب الإستعمال العربى وعادة العرب وكلام العرب. ويستشهد ابن رشد بالشعر العربى على أن الإستثناء يكون من جنس للمستثنى. وإذا كان الإجماع يتوقف على العلم بالكتاب فشرطه علم اللغة واللسان.

ويحل ابن رشد كثيراً من المسائل الاصولية ذات الأصول الكلامية بناء على تحليل الألفاظ ويقول "وهذه المنازعة لفظية"^(٢). وكثير من الدعاوى لغوية وعلى مدعيها إثبات ذلك عرفاً شرعياً أو وضعاً لغوياً. كما أن مسألة الحرام الواجب من جهة صيغة لفظ النهى". بل إن المتكلمين مصطلحاتهم، والكلام نفسه مصطلح.

٢ - تراكم الموروث: ويتصدر الموروث الآيات القرآنية والأحاديث النبوية^(٣). تستعمل الآية القرآنية دليلاً على الإستثناء فى اللغة. ومن المؤلفات يتصدر بطبيعة الحال المستصفى للإمام أبى حامد ثم مختصر ابن رشد ثم البخارى والرسالة النظامية للجوينى^(٤).

ومن أسماء الأعلام يتصدر الرسول فهو المرجع الأول^(٥). وربما ما يدل على النزعة السلفية عند ابن رشد، ثم الغزالى بطبيعة الحال موضوع التلخيص وليس النقد، ثم الشافعى، ثم أبو حنيفة من أجل التحول من الوسطية إلى العقلائية، ثم القاضى وهو فى أغلب الظن ابن رشد، ثم البخارى وداود والكرخى للفقيه جامع المنة مساو لمؤسس الظاهرية لأحد الصوفية، ثم الخلفاء الأربعة، باستثناء أبى بكر، ومسلم صاحب الصحيح، وأبو هريرة المحدث، ومعاذ الصحابى، وأبو

(١) السابق ص ١١٤/١٠٥/٩٦-١٣٨/١٢١/١١٥.

(٢) السابق ص ٥٨/٤٩-٤٨/٤٦.

(٣) الآيات القرآنية (٣٧)، الأحاديث النبوية (٢٦) الإستثناء (ولا تقرؤا الصلاة وأتمم سكرى) ص ٥١.

(٤) المستصفى (٨)، مختصر المستصفى (٢)، البخارى، الرسالة النظامية (١).

(٥) الأعلام (٢٢)، الرسول (٤٢)، الغزالى (١٣)، الشافعى (١١)، أبو حنيفة (١٠)، القاضى

(٦)، مالك (٥)، البخارى، داود، الكرخى (٢)، طلى، صر، عثمان، أبو هريرة، الأشجعى،

فاطمة بنت قيس، معاذ، أبو يوسف، ميبويه، مسلم، الأشجعى، الجوينى، الرشيد (١).

يوسف صاحب المذهب الذي اختفى في الشافعية، ومسيبويه فقيه اللغة، والأشعري والجويني من المتكلمين، وفاطمة بنت قيس والأشجعي اللذان رد عليهما عمر.

ويدرك ابن رشد أهمية للزمان وللتطور ولإختلاف المراحل راصداً تطوّر علم أصول الفقه "في هذا الزمان" منذ وفاة الرسول وتفرق الصحابة دون حاجة الأعراب إلى قوانين يزنون بها كلامهم. ويسقط الإعتراض أن المصدر الأول لم يكن يعرف هذا العلم لأنهم مارسوه عملاً دون صياغته نظرياً كما هو الحال في الشعر قبل أوزانه، والنثر قبل البلاغة^(١). ويخطئ القاضي الشافعي بجعله البسملة آية من كل سورة تقرأ في كل صلاة. ويرفض ابن رشد قول الغزالي أن كل مجتهد مصيب بالرغم من رده على كل الإعتراضات التي تثبت إستحالة الصواب في إجتهاادات متناقضة. وتابع طريقين: الأول أن الأدلة ظنية تختلف من شخص إلى شخص. ولو كان اليقين واحداً عند كل الناس لكان تكليفاً بما لا يطاق. ويرى ابن رشد أن هذه كبيرة وتحكم في الشرع بالأهواء والإرادات "ونعوذ بالله من ذلك". فالأدلة الشرعية نوعان: قطعية وظنية، والظنية تعتمد على أصول قطعية. والأدلة الظنية لألفاظها. فإذا أفادت دالتين فهي مجملة. وإنكار دلالة الأدلة القطعية قول سوفسطائي يحدث ضرراً في الشريعة. والثاني هو أن ترك الواجب يتضمن عقاباً. فلو كان شيئاً معيلاً لكان تركه إثماً. وقد انعقد الإجماع على سقوط الإثم عن المجتهدين ومن ثم انتفاء الخطأ. ويرد ابن رشد على هذه الحجة بأنه لا يلزم عن سقوط التأييم إنتفاء الخطأ، فالخطأ غير المتعمد مصفوح عنه في الشرع. وهو الخطأ الواقع عن الغفلة والسهو والنسيان. أما ترجيح جهات النقل فكل إنسان قادر على أن يعرفها بنفسه^(٢).

وينقد ابن رشد فقهاء الكسب عند الأشعري. بل إنه لا يوجد إكتساب فعل للإنسان بل مجرد مصاحبة فعل دون تسبب قريب أو بعيد، "وهذه مخالفة للحس ورأى غريب جداً عن طباع الإنسان". وقد بين ذلك أيضاً الجويني مضيفاً جواز تكليف ما لا يطاق، وهو ما يمتنع عقلاً لقوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ فلا عذاب إلا بعد معرفة الله والإيمان به وطاعة أوامره. وتؤول الآية طبقاً للأصل العقلي^(٣).

(١) مختصر المستصفى ص ٣٥-٣٦.

(٢) السابق ص ١٣٩/١٤٣-١٤٦/١٤٦.

(٣) السابق ص ٥٣-٥٥.

ومن أسماء الفرق والطوائف الصحابة وأصحاب الرسول جمعاً،
والصحابي مفرداً مما يدل ربما على سلفية ابن رشد ثم المجتهدون وأهل الاجتهاد
جمعاً والمجتهد مفرداً مما يدل على حداثة ابن رشد ولتوتر في كل فقيه بين
التقليد والاجتهاد^(١).

ويضع ابن رشد أهل السنة والمعتزلة على التقابل في تعريف الحسن
والقبح في حد الحكم. ويعنى بأهل السنة الأشاعرة، فالمعتزلة من أهل السنة بدلاً
من استعمال الغزالي لفظ "عندنا"، ويعنى به أهل السنة^(٢).

ومن أسماء العلوم يتصدر بطبيعة الحال أصول الفقه باعتباره موضوع
التلخيص ثم علم الكلام فهو الشق الثاني من علم الأصول، أصول الدين، ثم
صناعة الفقه وهي المادة التي ينظرها علم الأصول^(٣). ومن أسماء الأماكن يذكر
مسجد قباء، وبين المقدس والكمية وكلها بيوت للعبادة^(٤).

وبطبيعة الحال يبدأ التلخيص بحمد الله "معلم للبيان، وموجب النظر
والاستدلال، ومختص بالإيمان بإقامة الحجج البالغة وضرب الأمثال" والصلاة
على "خاتم الرسل ونهاية التمام والكمال". فتصور الله تابع من كل علم. فإذا كان
علم أصول الفقه هو علم الاستدلال فإله هو موجب النظر والاستدلال خص
الإنسان بإقامة الحجج والأدلة، وضرب الأمثال. وإذا كان الإسلام خاتم الرسالات
بعد تطور الوحي والشرعية فإن الاستدلال يكون للبيئة بعد التاريخ، وللتحقق بعد
التجربة، وللنهاية بعد البداية. وينتهي التلخيص بالحمدلة والصلاة على خاتم
النبيين، واسم مالك للمخطوط والدعوة له^(٥).

(١) الصحابة، أصحاب الرسول، الصحابي (٣٢)، المجتهدون، أهل الاجتهاد، المجتهد (٣٠)،
للفقهاء، أهل الظاهر بل (الظاهرية) (١١)، للفقهاء (الفقيه) (١٠)، المتكلمون (٧)، العلوم،
الجاهير (جاهير الأمة، جاهير المتكلمين) (٤)، أهل الصدر المتقدم (أهل العصر المتقدم)
الصدر الأول (٣)، الخوارج، الموهبانيون (قول موهباني)، الأمراء المالكيون
(المالكية)، التابعون (٢)، السلف، القدرية، أهل الزرع، البدع، الخلفاء، الأئمة،
للحويون، الخفية، الشافعية، أهل المدينة، النظار، المحصلون، القائلون بالقياس.

(٢) السابق ص ٤١-٤٣.

(٣) أصول الفقه (هذا العلم، هذه الصناعة، هذا النظر (٢٢)، علم الكلام (٣)، صناعة الفقه (٢).

(٤) مسجد قباء، بيت المقدس، الكعبة (١).

(٥) السابق ص ١٤٦/٣٤.

الفصل الثالث

الجوامع

أولاً: جوامع شعر للفارابى

يظن الكثير أن "الجوامع" مصطلح رشدى أو نوع أدبى ابن رشد هو أول من كتب فيه. وهو فى الحقيقة مصطلح الفارابى مثل أنواع الأكاويل الثلاثة الخطابى والجدل والبرهاتى. فالفارابى هو المعلم الثانى وابن رشد هو الشارح الأعظم. وقد كان ابن باجه هو الصلة بينهما. وهو الذى حول التعليق إلى نوع أدبى مستقل. كتب الفارابى جوامع الشعر^(١). وهو الوحيد من كتب المنطق الذى صب فى هذا النوع الأدبى. وهى قصيرة مثل: الجوامع، مركزة للغاية، تعطى اللب والجوهر، ترى الموضوع ذاته فيما تحت اللفظ، وفيما وراء المعنى^(٢).

والجوامع لفظ فى صيغة الجمع وليس له مفرد "جامع" فى حين أن اللغظين الآخرين الشرح أو التفسير والتلخيص فى صيغة المفرد. ربما لأن "الجوامع" هى التى تضم الموضوعات وتجعلها فى نسق واحد، تبدأ من الكل إلى الأجزاء فى حين أن الشرح أو التفسير يبدأ من الأجزاء إلى الكل. أما التلخيص فإنه أيضاً يبدأ من الجزء إلى الكل وفى نفس الوقت من الكل إلى الجزء. يبدأ بالقول الجزئى وينتهى إلى المعنى الكلى.

ولا يوجد أى ذكر للوفاء حتى أرسطو. فالجوامع هنا أقرب إلى التأليف غير المباشر. لم يذكر إلا أوميروس واليونانيون والقنماء^(٣). ويضرب المثل بأوميروس شاعر اليونانيين بعدم تساوى النهايات فى الأبيات. فتقوم الشعر وجوهره عند القنماء أن يكون قولاً مؤلفاً مما يحاكى الأمر، وأن يكون مقسوماً بأجزاء ينطق بها فى أزمنة متساوية^(٤).

ومن الموروث يظهر العرب، وفى أول عبارة، وكأن الفارابى يكتب للبيئة الثقافية الجديدة وليس لليونان، البيئة الثقافية القديمة التى نشأ فيها النص أول مرة. يلاحظ الفارابى

(١) الفارابى: جوامع الشعر، تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للثقافة الإسلامية، القاهرة ١٩٧١.

(٢) لايتجاوز الجوامع الخمس صفحات، السابق ص ١٧١-١٧٥. ويبين ذلك أيضاً صفر فصل الجوامع بالنسبة لقصى التفسير والتلخيص.

(٣) أوميروس، اليونانيون، القنماء (١).

(٤) جوامع الشعر ص ١٧٢.

أن للعرب عناية بنهايات الأبيات التي في الشعر ويعنى القوافي أكثر مما لكثير من الأمم. ويقارن بين النغم في الشعر العربي والنغم في شعر باقي الأمم. ويعنى بالنغم الشعر أووزنه. فبعض الأمم يجعلون النغم الذي يلحون به للشعر جزء منه فلو وجد القول دون اللحن بطل الوزن. والعرب لا يجعلون النغم كبعض حروف القول، ويجعلون القول بحروفه وحدها، ويضرب الفارابي المثل بزيد كما هي العادة في الأسلوب العربي، عمل تمثال لزيد أو صنع مرآة يرى فيها تمثال زيد^(١).

ثانيا: جوامع المنطق (ابن رشد)

١ - جوامع للجدل. ابن رشد هو الذى أفاض فى الجوامع كنوع أدبى ودون فيه الشرح الأصغر. ولا يوجد منها الا جوامع كتب للمنطق الأخيرة، الجدل والخطابة والشعر، وجوامع الطبيعيات الخمس: السماع الطبيعى، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، النفس، وجوامع ما بعد الطبيعة^(٢). وتتفاوت الجوامع المنطقية كماً، أكبرها الخطابة، وأصغرها الشعر، وأوسطها الجدل^(٣). وهو نفس التفاوت فى التلخيص، فتلخيص الخطابة أكبر التلخيصات. ومن الواضح أن الجوامع كانت أيضاً لياق للكتب المنطقية البرهانية قبل التصديقات الجدلية والبلاغية. ويضم الخطابة والشعر فى الأكاويل البلاغية، ويسقط السفسطة أوالمغالطة أولالتبكيكات السوفسطائية ربما لأنها التطبيقات السلبية للجدل. فالمنطق له وحدة واحدة وجوامعه ومراحله المتعددة^(٤). ويعتمد ابن رشد بعض أمثلته من ثقافته الطبية مثل ضرب المثل بأن السقمونيا تسهل للصفرء على الإستقراء، وأن المقدمات تكون من جنس العلوم مثل مقدمات العلم من صناعة الطب^(٥).

وفى أفعال القول لا تظهر الصيغة النمطية "قال" لأن الجوامع لا تبدأ بالقول بل بالشئ ولا تظهر كل الصيغ المشتقة منها مثل "يقول"، "قوله". ولا تظهر إلا صيغ المتكلم "قول"، "قلنا" مما يدل على أن الجوامع إنما هي تألوف غير مباشر يقول فيها ابن رشد ويختفى أرسطو كقائل^(٦). بل ونقل أفعال القول

(١) السابق ص ١٧١/١٧٥.

(٢) ابن رشد : جوامع كتب أرسطوطاليس فى الجدل والخطابة والخطابة والشعر ، حققه وقدم له وعلق عليه ، تشارلس بترورث .

State University of New York Press , ١٩٧٧.

(٣) الخطابة (٣١ ص)، الجدل (١٦)، الشعر (٤) .

(٤) الجدل ص ١٥١، الخطابة ص ١٦٩.

(٥) الجدل ص ١٥٧/١٥٩.

(٦) قلنا (٢)، نقول (١) .

كلها لصالح الأسماء لأن الجوامع رؤية للموضوعات نفسها وليست شرحا أو تفسيراً أو تلخيصاً للأقوال^(١). فالجوامع رؤية للاستقراء والقياس والمقدمات والكماليات والمواد والمقدار وصور القضايا وأصنافها. وتبدو أفعال الشعور المعرفي في أفعال البيان والاستعمال والاضطرار^(٢). كما تبين الصيغ التشريعية مسار الفكر، والانتقال من المقدمات الى النتائج.

ويبدأ ابن رشد بتحديد الغرض. فالغرض هو أقصر طريق لاقتصاص الموضوع. ويحدد مسار الفكر بالاحالة الى السابق واللاحق^(٣).

وفى للجوامع يقل الواقد والموروث لأن الجوامع تعتمد على الداغل على بنية الموضوع وليس على المكونات الخارجية له ومصادره فى الواقد والموروث. الجوامع بهذا المعنى أقرب الى الإبداع الخالص وخطوة متقدمة نحوه قبل العرض والتأليف والتركيب.

لمن الواقد لا يظهر الا أرسطو وثامسطيوس وإقراط^(٤). فيشار الى أرسطو وتمييزه بين الأقاويل الجدلية والبرهانية ليس فقط فى المواد بل أيضا فى القول، وأن هذه الأقاويل الجدلية وإن لم تكن برهانية إلا أن منافعها فى الارتياض نظرا لأن كثيرا من المقدمات المشهورة مقابلات تثبت وتنتفى فى نفس الوقت^(٥). ويحال الى تامسطيوس فى حكمه على أحد الأكفيسة أنه ليس بجدلى، والى قول إقراط كمال على المشهورين بالخلف فى الصنائع من غير أن يخالفهم أهل الصناعة وهو أن الإعياء الحادث من غير سبب متقدم مندر بمرض.

ومن مؤلفات أرسطو المنطقية يحال الى القياس والبرهان والجدل^(٦). يحال أولا الى القياس فى أنواع الأكفيسة الثلاثة، الحلى والشروط والخلف، البسيط منها

(١) مجموع فقرات الجدل (٢١)، الاسماء (٩)، الأعمال (٥)، أدوات الشرط (١). وبعض الاسماء تنكر على النحو الآتى: مقدار، الاستقراء (٢)، مقدمات، كماليات، الصناعة، صورة، القياس، مواد، صنف (١)، فيكون مجموع فقرات الاسماء (١١). كما تتكرر بعض الأعمال على النحو الآتى: تبين، قلنا (٢)، نقول، تشمل، يضطر (١)، فيكون المجموع (٧)، أدوات الشرط مثل: إذا (٢)، أرسطو (١).

(٢) أفعال البيان: تبين (٢)، تشمل، يضطر (١).

(٣) الجدل ص ١٥٨/١٥١.

(٤) أرسطو، تامسطيوس، إقراط (١).

(٥) الجدل ص ١٦٤ - ١٥٩/١٦٥.

(٦) القياس، البرهان، الجدل (١).

والمركب. ويحال ثانياً الى كتاب البرهان فى تصور الاشياء التى منها تلتنم الحدود. ويحال ثالثاً الى كتاب الجدل فى المنافع الأخرى لهذه الصناعة^(١).

ومن المورث لا يظهر الا الفارابى^(٢). ويدافع ابن رشد عنه حيث ظن الناس أنه قد سقط منه كثير من ضرور المقاييس البرهانية وهى فى الحقيقة مقاييس جدلية. ويحكم ابن رشد بين الفارابى واثامسطيوس اذ اعتبر الفارابى أن أحد الأقسام جدلى فى حين اعتبره اثامسطيوس غير جدلى. ويأخذ ابن رشد صف الفارابى "وأنا أقول" مبيلا السبب وهو أن التصديق غير مشهور اليقين ومقياسه كون المحمول فى جوهر الموضوع وكون الموضوع فى جوهر المحمول والا كان التصديق مجرد شهرة واستقراء^(٣).

وتظهر بعض الأمثلة الدينية للمقدمات المشهورة عند المجموع الذى تنفق عليه جميع الأمم مع تباين محلها وفطرها مثل أن شكر لمنعم حسن وبر والدين واجب، كما يضرب المثل على المقدمات للمشهورة عند الأكثر دون الباقين مثل أن الله واحد. فالأخلاق تجتمع عليها كل الأمم، والدين خاص بكل أمة على حدة^(٤). وكما تبدأ للجوامع بالبسملة والدعاء تنتهى أيضا بالحمد له والدعاء^(٥).

٢ - جوامع الخطابة. وكعادة الجوامع تتوجه جوامع الخطابة نحو الموضوعات أكثر من توجهها نحو الافعال او الأدوات^(٦). وتغيب افعال القول وفى صيغة "قال" وتحضر نسبياً فى صيغ "قول". فالجوامع لا تبدأ من الاقوال المباشرة كالشرح والتفسير او غير المباشرة كالتلخيص بل تصف الموضوعات عودا الى الاشياء ذاتها^(٧). ابن رشد هو الذى يقول وليس ارسطو. هو الذى يصف وليس ارسطو. ولا يتم اللجوء الى ارسطو الا استشهاده به وإثباتاً للاتفاق او تخليصاً من سوء تأويل الشراح يونان ومسلمين او اختلافاً معهم وهو الأقل. فكمال العقل واحد بين ابن رشد وارسطو. والأسماء والموضوعات التى يصفها ابن رشد هى كل ما يتعلق بالمقاييس الخطابية، اصنافها (ضروبها) وصورها

(١) للجلد من ١٥٣/١٦١-١٦٦/١٦٦.

(٢) الفارابى (٢).

(٣) للجلد من ١٦٣-١٦٤.

(٤) السابق ص ١٥٨.

(٥) بسم الله الرحمن الرحيم، عونك يا رب ص ١٥١. بحمد الله دعوته ص ١٦٦.

(٦) عدد الفقرات (٤٦)، الاسماء (٢١)، الافعال (٦)، الأدوات (٥)، أسماء الأعلام (٢). ويعد

التكرار تكون الأسماء (٢٢)، الافعال (١٢).

(٧) أفعال القول: نقول (٣)، قولنا (١).

ومثالاتها ودلالاتها وتشبيهاتها واسبابها وكيفية الاستشهاد بها^(١). كما تظهر ثقافته الطبية في ضربه الامثلة مثل الذى يصفها الى اقوال الاطباء فلا يبرأ^(٢). وتتلوح الاعمال بين لفعال البيان والاقتضاء والتقديم. افعال البيان مثل (تبيين)، والاقتضاء مثل (ينبغي)، والتقديم مثل (فرغنا)، وذلك فى اطار الغرض الكلى^(٣). كما يكشف استعمال أدوات الشرط مسار الفكر من المقدمات الى النتائج وكذلك التذكير بالمسابق، والتنبيه على اللاحق، وفواصل الموضوعات واقسامها، ما تم الانتهاء منه سلفاً وما لم يتم^(٤). ويرجع ابن رشد بعض الاخطاء السابقة مثل من اشترط فى الأخبار عدداً يحصل عنه اليقين بالذات فإذا لم يحصل قيل انه محصن فى نفسه وليس عند الأشخاص. "وهذه مغالطة بينة" فلو كان ذلك صحيحاً لما تناضلت الأشياء المتواترة فى عدد المخبرين ولأمكن الاحساس بالعدد والوقوف عليه. والكثرة والقلة قريبة من القرائن. وكل شروط اخرى لا تعطى اليقين. لذلك فضل البعض ان يحدد لليقين للشروط لا أن تحدد للشروط لليقين^(٥).

ويتصدر الواقد الموروث. وفى الواقد يتصدر ارسطو وجالينوس وأفلاطون، وأفراطغوروش ثم سقراط^(٦). فقد تبيين لارسطو مرتبة الائمة الخطابة فى التصديق واستعمال الجمهور لها. واعطاهما القوانين التى يمكن بها الاقتناع. واستعمل أمثلة من محاورات افلاطون على انواع القضايا كما قيل فى مناقشة افراطغوروش حين قال له افراطغوروش "لا شئ ما مدرك" فقال له افلاطون "شئ ما مدرك"، وكلاهما حكمان. ويضرب المثل بالمقدمات التى ليست أقاويل مثل مقدمات جالينوس التى لم تتدنس برأى فاسد ولا كان مقلداً. ويستعمل جالينوس وكثير من المشرحين هذا النوع من القياس الاستثنائى فى أمستباط ما جهل اسبابه من افعال الحيوان^(٧). ويضرب المثل بالحكماء وسقراط فى قضايا مثل "الحكماء فاضلون لأن سقراط حكيم وفاضل".

(١) الموضوعات هي: الشكل، المثال، الأشياء، المقاييس، الامور (٢)، اصناف، صور، الشهادة، قسمة، الضرب، الاستشهاد، الحكم، الدلائل، الاجماع، التحدى، السبب، التشبيه، المنفصل، الصناعات، واحد (١).

(٢) جوامع الخطابة ص ١٧٨.

(٣) ينبغي (٣)، تبيين، فرغنا (١)، أدوات الشرط مثل اذا (٥).

(٤) جوامع الخطابة ص ١٦٩/١٧٦/١٨٣/١٩٩.

(٥) السابق ص ١٩٣-١٩٤.

(٦) ارسطو، جالينوس، افلاطون، افراطغوروش (٢)، سقراط (١)، القدماء (٥)، الحكماء (١).

(٧) ارسطو ص ١٩٧-١٩٨، جالينوس ص ١٧٣/١٨٢، افلاطون ص ١٨٢، افراطغوروش

ص ١٨٢، سقراط ص ١٨٠.

ويكثر نسبياً تردد لفظ القدماء ثم الحكماء مما يدل على الوعي التاريخي عند كل من أرسطو وابن رشد. يستشهد بقول بعض القدماء على الاستثناء المقنع مثل "إن كان الموجود تكون فله مبدأ لكنه لم يتكون فليس له مبدأ". ويؤخذ منهم مثل الدليل الإثني أو الدليل المشتبه. كما أسقط القدماء ضرباً من العلامات على قوة المقدمات. وقد اضطر القدماء لتقسيم مقدمات الضمائر حسب المواد نظراً لضعف المقدمات الشائعة وقوتها. وقد استعمل القدماء هذه المقدمات الخطابية لأنهم كانوا يظنون أنها تؤدي إلى اليقين^(١).

ويحال إلى باقى مؤلفات أرسطو المنطقية والطبيعية مثل القياس ثم الحاس والمحموس^(٢). فقد تبين فى كتاب القياس بأنه يكون منتجاً إذا كان صحيح اللزوم، ويكون المستثنى فيه مبنياً بقياس حملى. ومبين أيضاً فيه أن القول المنتج بالضرورة إنما هو يبين فيه الجزئى بالكلى. ويحال إلى الحاس والمحموس فى السبب فى حصول اليقين، وهو خارج عن صناعة الخطابة وادخل فى علم النفس المعرفى. كما يحال إلى كتاب المجسطى الذى بلغ من الشهرة درجة إسقاط مؤلفه بطليموس. ويضرب به المثل على الكتاب الذى يمكن قراءته ما لم ينظر قط فى شئ من الهندسة، ويكون حدوث العالم معلوماً بنفسه.

ومن الموروث يتصدر الغزالي والجوينى ولكل منهما كتاب، "التفرقة بين الاسلام والزندقة" للغزالي و"الارشاد للجوينى"^(٣). ويضرب المثل بما لم يستوف جميع المعاندا قول ابى المعالى فى "الارشاد" حين اراد ان يبطل التكوّن عن الاسطقات. وقد أسقط القول أحداً ما ينبغي ان يجعل معاندا فى القياس. فابن رشد يستعمل قضايا علم الكلام الأشعرى ليبين تهافتها من حيث صورها المنطقية. كما يشير إلى بعض متأخرى المتكلمين مثل ابى المعالى وقوله إنما يفيد المثال اليقين على جهة الارشاد والتصنع فقط لاعلى جهة القياس. ولما كان لا يقول بالقياس الصحيح الشكل لزمه ان تكون العلوم كلها اولية فلا يكون هناك معلوم بقياس، وأنه يمكن قراءة المجسطى ما لم ينظر قط فى شئ من الهندسة، ويكون حدوث العالم معلوماً بنفسه.

(١) القدماء من ١٧٣ / ١٧٩ - ١٨٠ / ١٨٣ ، الحكماء سقراط من ١٨٠ .

(٢) القياس (٢)، الحاس والمحموس (١)، القياس من ١٧٢ / ١٧٣ - ١٨٤ / ١٨٥، والحاس والمحموس من ١٩٣، المجسطى من ١٨٧ .

(٣) ابو حامد، ابو المعالى (٢)، التفرقة، التسلسل، الارشاد (١).

ويحال الى ابي حامد في قوله ان خارق الاجماع ليس بكافر الذى صرح به في "الفرقة بين الاسلام والزندقة" وانه لم يجمع بعد على ما هو الاجماع فى موضوع الاجماع كوسيله للاقناع نظرا لشهادة الشرع للمجمعين بالمصمة. كما يعتمد على ابي حامد فى "القسطاس" على ان الايمان بالارسال بطريق المعجز على ما رسمه المتكلمون هو طريق جمهورى وان طريق الخواص هو غير هذا. هنا يبدو ابن رشد معتمداً على ابي حامد وليس معترضاً عليه او ناقضاً له^(١).

كما يشير ابن رشد الى "المتكلمين من اهل ملتنا" فى موضوع المقنعات التى ليست اقاويل اذ أنهم لم يقتصروا فى معرفة حدوث العالم ووجود البارى وغير ذلك على شهادة الشارع فقط بل استعملوا فى معرفة ذلك المقاييس فى حين رفضت الحشوية ذلك^(٢). وتظهر بعض المفاهيم الكلامية غير المباشرة مثل الجور والعدل، والذائع والضار. الاولى فى المخاطبة المناقرية والثانية فى المشاورة مما يدل على اعاءة التعبير عن الموضوعات بمعطيات موروثه لانها اكثر وضوحاً واسرع فهما.

وتبدو المادة الاسلامية فى "جوامع الخطبة" كما بدت من قبل فى "تخصيص الخطبة". وهى المادة الخاصة بالايمان والشهادات والاجماع والترغيب والترهيب والتحدى والرهانة كمقنعات ليست بالاقاويل. وهى المقنعات من الخارج. ومن اقواها مرتبة لشهادة. فالشهادة خبر. والمخبرون إما واحد أو أكثر. والأكثر قد يكون جماعة يمكن او لا يمكن حصرها. والأشياء المخبر عنها إما محسوسة أو معقولة. والمخبرون إما ان يكونوا أحصوا بأنفسهم أو مخبرين عن آخرين. والأشياء المحسوسة المخبر عنها أما تكون عن امور ماضية لم يحس الحاضر بها أو عن امور حاضرة غائبة لم يحس المخبرون بها. والأشياء المحسوسة بها مباشرة لا فائدة من الاخبار فيها، وكذلك المعقولات التى يستطيع كل انسان الاستدلالات عليها. لذا يحتاج الجمهور الى الشهادة لمعرفة. والشهادة والاخبار عن الامور المحسوسة التى لم تشهد يقوى للتصديق بها ويضعف بحسب عدد المخبرين وغيره من القرائن. واقواها ما أخبرت به جماعة لا يمكن حصرها. ما زاد على واحد فصاعداً، واستواء أولها ووسطها وآخرها، وهو ما يسمى بالتواتر، وبه يحصل اليقين فى أمور مثل بعث النبى ووجود مكة والمدنية. وتصديقها بالاذات وليس بالعرض اى بالحس. فمن قدما فقد علما. ويضاف الى الحس الخيال

(١) للجلد من ١٧٤ - ١٧٥ / ١٨٦ - ١٨٧ / ١٩٥ - ١٩٦ .

(٢) السابق من ١٩٠ / ١٩٨ .

والقياس. اما الامور المحسوسة التى لا تمس ولا يدرك وجودها بقياس يحصل اليقين بوجودها على الاقل. تدرك اسمائها لوما يدل عليها بالحوس وليست بالشخص. والتصديق بذلك عن اكثر الناس عن طريق التواتر والاخبار المستفيضة وهو تصديق بالعرض لا بالذات لان صدقها راجع الى سببها وهو الاخبار مثل تبعية المسببات لاسبابها العرضية. ويستحيل تحديد عدد يحصل به اليقين والا لما تفاضل اليقين بالعدد، قله او كثرة. لا تحدد الشروط اليقين بل اليقين هو الذى يحدد الشروط. والشهادات تؤخذ من الاكثرية ظناً. ولا تعتمد عليه الصناعة اصلاً لذلك يؤخذ على الاقل. والاستشهاد بالسنن المكتوبة يتم التصديق بها بالنشأ والاعتقاد بما فى ذلك التصديق الجازم بالخرافات. والاجماع اتفاق أهل الملة وتواطؤهم على أمر فيها. ومستند شهادة الشرع للمجمعين بالعصمة بناء على حديث "لا تجتمع أمتى على ضلالة". لذلك لا يكفر خارق. اما التحدى فانه يكون بالمعجز الخارق للعوائد وهى الامور الممتنعة على البشر. ومن الواضح انه حتى اذا كان الشئ فى غاية الغرابة فانه لا يفيد الا حسن الظن لقاطعة ولثقة بفضيلته اذا كان أمراً الهياً. فالإيمان بالرسول عن طريق المعجز طريق جمهورى وليس طريق الخاصة. هذه هى الامور الخارجة التى يظن لها حصول اليقين.

وهناك مادة غير مباشرة مستفاه من البيئة الاسلامية لضرب المثل بها على دليل الأتربة مثل "قلان يجمع الرجال وبعد السلاح ويحصن ببلاده وليس قربه عدو فهو ان مزمع ان يعصى السلطان". هذه صورة من البيئة المحلية ومن الاوضاع السياسية للتاريخ الاسلامى فى الاندلس وخارجه. كما يضرب المثل بالشبيه فى المناسبة بعبارة الملك فى المدينة كالأله فى العالم وكما ان الآله واحد كذلك يلغى ان يكون الملك. وهى عبارة فى ظاهرها البراءة المنطقية وفى حقيقتها وضع الاصبع على سبب وحدانية التسلط بتعبير ابن رشد، بنسبة السلطة سواء كانت السلطة الكونية، وله العالم او السلطة الميانية، الملك فى المدينة^(١). وكما تبدأ جوامع الخطابة بالبسملة والدعاء تنتهى بالحمد لله^(٢).

٣ - جوامع الشعر. لا تظهر فيها لفعال القول فى جميع سياقاتها بل تتجه كل الموضوعات ذاتها مثل الاقاول الشعرية والخيالات، وهذه الصناعة^(٣).

(١) السابق ص ١٧٨ - ١٧٩ / ١٨٤ .

(٢) بسم الله الرحمن الرحيم عونك ياربنا ، السابق ص ١٦٦ والحمد لله تعالى ص ١٩٩

(٣) عدد الفقرات (٥) ، الموضوعات : الاقاول الشعرية ، الخيالات ، هذه الصناعة وعلى

الجملة من فهم ، أرسطو (١) .

ولا يظهر الا للوافد دون الموروث بالرغم من ارتباط الموضوع بالموروث وكما وضع في "التلخيص". ومن الواقد لا يذكر الا ارسطو وابن دقليس. ومن الكتب المبسطة لما رأى ارسطو ان هذه الصناعة عظيمة الغناء لتحريكها نفوس الجمهور نحو اعتقاد شئ ما او عدم اعتقاده من أجل الفعل أو الترك عدد الامور التي يمكن ان تكون موضع للتخيل. وهي صناعة الشعر. ويذكر قول ابن دقليس كنموذج على اخذ خيال لثشي على انه الثشي، ان ماء البحر عرق الارض اجتمع في مئانتها وهو خطأ. ويحال الى كتاب المبسطة في الاشياء التي لا يمكن ان تتصور الا بخيالها أو يعسر تصورهما فتكون كثيرة التغليب كمن لا يقدر تصور موجود لا دخل للعالم ولا خارجه^(١).

وربما لا يظهر من الموروث الا الموضوعات المتشابهة وعلى نحو غير مباشر مثل التبديل والاستعارة والبسلة والحملة في البداية، والله الموفق للصواب في النهاية^(٢).

ثالثاً: جوامع الطبيعيات (ابن رشد).

١ - السماع الطبيعي. وهو الكتاب الأول من المؤلفات الطبيعية مع السماء والعالم، والكون والفساد، والآثار الطوية، والنفس^(٣). وتختلف فيما بينها كما اكبرها السماع الطبيعي وهو الذى يشمل المبادئ العامة للفلسفة الطبيعية، وأصغرهما الكون والفساد^(٤).

ويقصد ابن رشد من هذه الجوامع أن يجرد الاقاييل العلمية من كتب ارسطو التي يتضمنها مذهب بل وأوثقها فحسب، وحذف ما علق به من اقوال غيره من القدماء لانها قليلة الانواع وغير نافعة في معرفة مذهبهم. الغاية لذن تخليص ارسطو من برائن الشراخ والعودة الى ارسطو وبناء مذهبهم. وقد يعتمد بعض آراء القدماء اذا كانت اشد اقناعاً واغوى حجة. كان الدافع على هذه الجوامع ان كثيرا من الناس يعرفون مذهب ارسطو دون الوقوف على حقيقته.

(١) جوامع الشعر ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٢) السابق ص ٢٠٢ بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين، والله الموفق للصواب ص ٢٠٦.

(٣) ابن رشد، السماع الطبيعي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية لحاصصة الدولة الاصفية، حيدر اباد، صائها الله عن القرن ١٩٤٧. وعلى خلاف السماع الطبيعي بعد الدكن لارالت شموس لفافتها بازغه ويدور لغاضتها طاعة الى آخر الزمن ١٣٥٦هـ - ١٩٤٦م.

(٤) الترتيب الكمي من الاكثر الى الاقل على النحو الآتي (عدد الصفحات): السماع الطبيعي (١٢٥)، والآثار الطوية (١٠١)، النفس (٩٢)، السماء والعالم (٧٤)، الكون والفساد (٣٣).

نقول (١٩)، قول (١)، قيل (٣)، قال (٢)، يقال، القول (١)، وبالجمله (٤٥).

فيختفى الحق أو ينقلب باطلاً. ويلخص ابن رشد الكتاب مقالة مقالة مجرداً الاقاول العلمية بعد حذف الاقاول الجذلية التي كان ارسطو مضطراً اليها في الفحص عن المطالب الفلسفية والسجال مع آراء السابقين وعلى وجهة الارتياض الى التمرينات العقلية لاجراج الحقيقة من تطورها، والبنية من تاريخها. تعنى الجوامع هنا ايضاً التلخيص او تلخيص التلخيص. ويصحح ابن رشد اقوال الشراح عوداً الى ارسطو، مفسراً ارسطو بارسطو. وكل الذين عاندوا ارسطو من الشرح فاقولهم كلها خطائية او موهضطائية.

ولا تظهر صيغ افعال القول على الاطلاق ممثلة في صيغة "قال" الا مرة واحدة أو "يقول" اشارة الى ارسطو، هناك باستمرار صيغ "قال" في ضمير المتكلم الجمع "قول"، "نحن نقول" زيادة في التأكيد أو المفرد مع التوكيد مثل "انا اقول". وتوجد صيغ المبني للمجهول مثل "يقل" أو "يقال" في حين يكثر تعبير "وبالجملة" أي الرؤية العامة الكلية للموضوع. وتبدو ثقافة ابن رشد الطبية. فصاحب العلم الطبيعي ينظر في المادة والصورة كما ينظر الطبيب في الصحة. وموضوع الصحة وان يكون الطبيب المعالج عربياً أو أعجمياً هي صفه بالعرض فيه والعلاج صفه ذاتية^(١).

والجوامع ايضاً نظرية في البيان والظهور^(٢). ففي الجوامع وضوح الفارابي وبساطته وشفافيته. كما ان الفكر مسار له مقدمته ونتائجه، قصده وغرضه، براهينه واستدلته التي يجبر عنها بأفعال الشعور المعرفي مثل ظن، ينجى او بأسماء "غرضه"، البرهان، "المسبب" او بدوافع الشرط "إذا كان...". ومن مقاييس صحة الفكر الاتساق والا كان خلفاً. وهو ليس فقط فكراً استدلالياً برهانياً بل هو ايضاً فكر استقرائي يبحث عن العلة والاسباب. ويعرف ابن رشد حدود السماع الطبيعي ويعود اليه بعد الاستطرادات التي يضطر اليها باذخال الجزء في الكل او تنبيهاً على خلط وتصحيحاً لسوء تأويل^(٣). وبعد كل جانب من جوانب الموضوع يتم الاعلان عنه ثم بداية جانب آخر من اجل ربط الاجزاء والتذكير بها في كل واحد^(٤).

ويتصدر الوافد الموروث. ومن الوافد بطبيعة الحال يتصدر ارسطو ثم ثاسطيوس ثم افلاطون ثم ألكساجوراس والاسكندر وثاوفرمسطس ويحيى

(١) السابق حتى ٣ / ١٤ / ١٩ / ١٢٠ .

(٢) تبين (٢٢) ، يظهر (٤) ، ينجى (٤) .

(٣) جوامع السماع الطبيعي ص ١١ / ١٨ / ٢٠ - ٢٤ / ٢٦ - ٢٩ / ٣٥ - ٣٩ / ٤٠ - ٤٦ / ٥١ / ٦٠ - ٦٢ / ٦٣ / ٦٧ / ٧٢ - ٧٧ / ٧٨ - ٨٩ / ٩٥ - ٩٩ / ١٠٠ - ١٠٧ / ١١٦ - ١١٧ / ١٢٢ / ١٢٣ .

(٤) السابق ص ١١ / ٧ .

النحوى^(١). ويتبع ابن رشد عادة أرسطو بالبداية بالمادة الأولى لأنها أشهر الأسباب عند القدماء. ويؤيد فحص أرسطو للشكوك حول السبب الذى هو الغاية. فالطبيعة لا تفعل باطلا. ويكتشف عن السبب الذى من أجله بدأ أرسطو بالمادة الأولى، وحد الحركة. واتبع ترتيب أرسطو لشهرته. ويدافع عن نقد أرسطو ان الحركة والزمان متناهيان من أحد طرفيهما وغير متناهيين عن الطرف الآخر. فذلك ممتنع بالرغم من ظن البعض ان وجود ما لا نهاية له فى الحركة والزمان ممكن بالقوة فى المستقبل وممتنع فى الماضى اعتمادا على حجج وأهية. وما يقوله أرسطو ظاهر بين بنفسه. كما يلجأ أرسطو ان يكون المقدار الى ما لا نهاية. ويستشهد ابن رشد بأملته اليونانية مثل "تخول السماء فى قبة جاورس" دون تغييرها الى أمثلة عربية مستقاة من البنية كما فعل ذلك من قبل فى تلخيص الخطابة وتلخيص الشعر. كما فصل أرسطو رآيه فى الزمان انه عدد الحركة اى انه خارج النفس. ويتبع ابن رشد أرسطو فى بيان اى جنس من المقولات توحيد الحركة بالرغم من ان اقوال أرسطو بينة بنفسها انما المهم جهة اليقين والطرق المستعملة فى ذلك الاستنباط عن طريق القسمة والاستقراء وشرح ما يدل عليه الاسم. والطبيعة لا تفعل باطلا. ويصحح أرسطو أخطاء القدماء بالاستقراء^(٢).

وقد ظن ثامسطيوس ان المتخير عند أرسطو بالتقديم بعد ان اطلقه الشراح وتخصيص ثامسطيوس ذلك للبرهان وليس لاعطاء سبب الوجود^(٣). ويرى ابن رشد ان هذا كله عدول عن فهم برهان أرسطو. وكان يلزمه شك القدماء اذا كانت المتغيرات فى غير زمان هى بالموضوع غير المتغيرات فى زمان. وتجرى الابتداءات عند ثامسطيوس مجرى النهايات فى كل شئ. وان الموضوع الذى غلط فيه ثامسطيوس ومعه ثاوفرسطس ومن تبعهم من المفسرين هو من احد مواضع الإبدال الذى يؤخذ فيه الشئ خياله ومثله، ثم تؤخذ الأشياء الصادقة على خيال الشئ ومثاله صادقة على الشئ. ولما شعر ثامسطيوس بالتعارض بين حسن الظن بأرسطو مع ما فى نفسه من مقدمة شعرية صرف التلويل الى قصد أرسطو ضد ظاهر كلامه. وقد اخطأ ثامسطيوس بظنه ان الاستقراء كاف لاثبات ان كل متحرك له محرك. ومذهب الفلاطون ان الزمان والحركة حادثان ويوجد اى جزء منهما الى غير نهاية. اذ يقول بتكوين العالم وبازليته فى آن واحد.

(١) أرسطو (الحكيم) (٦٣)، ثامسطيوس (٦)، أفلاطون (٥)، أفكسلجورس، الامستدر، ثاوفرسطس، يحيى اللحوى (١).

(٢) السابق ص ١٧-١٦/٢٢-٢٣/٣٤-٤١/٥٦/٩٤-١٠١.

(٣) السابق ص ٨٣-٨٤/٨٦/٨٩/٩١-١١٦.

وعند أرسطو أن الجزء لا بداية له ولا نهاية له. فالمادة قديمة وأزلية. وبالتالي يكون الفلاطون أقرب إلى الخلق في البداية والخلود في النهاية إلى التصور الإسلامي. ويذكر فلاطون في لغزه أن قوماً أسرى محبوبين تحت الأرض منذ لا يشعرون بالزمان أصلاً لأنهم لم يحسوا حركة الجرم العالي وهو محال لأن الحركة سريعة وبطيئة. وعند الاسكندر للزمان نفسى. ولولا وجود النفس لما وجد الزمان ولا للحركة أصلاً. ويقول تكساجوراس بوجود أجسام لا نهاية لها بالعدد غير متناهية كما هو الحال في الخليط^(١).

ومن أسماء الفرق يتصدر للقضاء وقضاء الطبيعيين ثم المشاؤون^(٢). يرى كثير من قضاة الطبيعيين أنه لو كانت الصورة من ضرورة المادة لما كان هناك فاعل ولكأن مبدأ الأمور الطبيعية الاتفاق. وكان قضاة الطبيعيين يتصورون جسماً طبيعياً غير متناه. وقد وقعت للقضاء شكوك على أرسطو لأنهم أخذوا المتغير على المصوم. وإذا أخذوا المتغير فأخذونه بالتقديم كما يظننه ثالمسطيوس. وقد ظن كثير من المفسرين أن المقدار بمعنى واحد في مقالات السماع. ومع ذلك اغفل القضاء للنظر في أمر الحركة لفاء هذا عليهم بالرغم من حد أرسطو لها^(٣).

ويحال إلى باقي مؤلفات أرسطو الطبيعية والمنطقية والميتافيزيقية. ويتصدر السماء والعالم ثم الكون والفساد ثم المقولات ثم البرهان (ناتواطيقا الثانية) وما بعد الطبيعة ثم القياس^(٤). فالجزء لا يفسر إلا بالكل إعلاناً عن وحدة النسق الأرسطى ليس فقط داخل كل علم، للمنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة، بل في علاقة هذه العلوم كلها. فالمنطق مقدمة للطبيعة، والطبيعة مقدمة لما بعد الطبيعة. وتقوم ما بعد الطبيعة على الطبيعة فهي تجريد لها. كما تقوم الطبيعة على المنطق فهي محكمة به. والموضوع الطبيعي الواحد يعرضه أرسطو فيه عدة مؤلفات، لنقله في السماء والعالم والنمو والنقص في الكون والفساد، والحركة حول الوسط بجسم بسيط في السماء والعالم وكذلك المنتهى بالذات، وتحديد الهواء والنار واستقامة الأجرام المتحركة. ويحال إلى الكون والفساد في موضوع الجزء الذي لا يتجزأ. ويحال إلى "ما بعد الطبيعة" لبيان أن القوة الأزلية واحدة وإنها ليست هيولانية. وقد اعتبر أرسطو في المقولات "لزمان أو أصناف الكم"^(٥).

(١) السابق ص ٢٥-٢٧/٣٠/٤٧/١١١.

(٢) للقضاء ، قضاء الطبيعيين (٢) ، المشاؤون (١) .

(٣) جوامع السماع الطبيعي ص ١٧-١٨/٢٧/٨٢-٨٣/٢٢.

(٤) السماء والعالم (٧) ، الكون والفساد (٣) ، المقولات ، البرهان (ناتواطيقا الثانية) ، ما بعد الطبيعة (٢) ، القياس (١) .

(٥) السابق ص ٢٣/٣٠/٤٤/١٠٢/٧٣/١٠٢-١٢٣/١٢٤-١٢٣/٤٦.

ومن الموروث يتصدر ابن باجه ثم ابن سينا ثم الفارابي ثم الغزالي^(١). وما يقوله ابن باجه في المكان مستقي بصراحة من الفارابي شرحا لمعنى ارسطو ان الجسم السماوي ان وجد في مكان فبالعرض. ولكن يظهر من كلام ابن باجه ان الكرة في مكان بالذات. وقد قال ابن سينا في الحركة الدورية انها ليست مكاناً اصلاً وإنما هي في الوضع وهو ما لا يفهمه ابن رشد. ربما يقصد ابن سينا انها تنتقل من وضع لآخر وضع دون تعديل في المكان وهو صحيح وان قصد الحركة في الوضع فخطأ لأن الوضع ليس فيه حركة اصلاً. وقد حل ابن باجه الشكل في مكان دون آخر واجاب على شك القنماء الذين اطلقوا اسم المتغير بأن الانقسام الذي قصد ارسطو هو الانقسام بالاعراض المتقلبة والسبب خاص وذاتي ولو كان ارسطو قصد انتاج الانقسام بالنهايات للمتحرك لما تكلف ان يبين ان ما ليس بمنقسم ليس متحرك.

ويرى ارسطو ومن تبعه من المفسرين ان وجود المبادئ الاربعة التي يرتكز عليها السماع الطبيعي واضحة بذاتها الا ابن سينا^(٢). وابن سينا متسقف مع المشائين في قوله ان هذا الحد للطبيعة غير بين بنفسه. وان صاحب الفلاسفة الاولى هو الذي يتكفل ببيان ذلك وربما يريد بذلك ان صاحب الفلاسفة الاولى يتكفل بأبطال الاشياء التي يرام بها نفس وجود الطبيعة. فابن سينا يريد تفسير الطبيعة باسم ما بعد الطبيعة. وابن رشد يريد الدفاع عن الطبيعة باسم ما بعد الطبيعة. لقد اخطأ ابن سينا بقوله هذا ان الطبيعة مجهولة وان صاحب العلم الالهى يبرهن وجودها. ذلك لان العلم الطبيعي يقوم على مبادئه الخاصة به وليس على العلم الالهى لان المجهول لا يعرف الا بالمعلوم. والعلم الطبيعي معلوم اكثر من العلم الالهى. والمجيب ان ابن سينا يقول انه يجب على صاحب هذا العلم ان يتسلم وجود المادة الاولى عن الفلسفة الاولى دون ضرورة لذلك على عكس المحرك الاول الذي يمكن اتباعه في الفلسفة الاولى. واذا كان المقصود النظر في العلم الالهى الذي ينظر في العلم الطبيعي والموجودات كما ينظر في المحرك الاول لكان صوابا. وتلك مادة ابن سينا في شكوكه على المشائين^(٣).

لقد حاول الغزالي عرض مذهب ارسطو في "المقاصد" لكنه لم يحقق الغرض. ففكر ابن رشد المحاولة لما يرجوه "لاهل زماننا" من منفعة. والطريق

(١) ابن باجه (٧)، ابن سينا (٥)، الفارابي (٤)، الغزالي (١).

(٢) جوامع السماع الطبيعي ص ٤٤-٤٥.

(٣) السابق ص ١٣/٦-١٨/١٤-٨٣/١٨-٩٨/٨٤.

الى ذلك البداية بصناعة المنطق التي في كتب الفارابي او "المختصر الصغير الذى لنا"، وهو الضروري فى المنطق. لذلك يبدأ ابن رشد الجوامع بالمنطق. وقد تابع "المتكلمون المتعلمون من اهل ملتنا وملة للنصارى" لفلاطون وكل من قال بحدوث العالم فى توهمهم ان ما بالعرض هو بالذات فلمنوا وجود حركة قبل للحركة الى ما لا نهاية، وقالوا بوجود حركة اولى فى الزمان، ولزموا هذا الشك لارسطو الا انه حد للحركة بالمكان كما توهم الفارابي عليه فى كتاب "الموجودات المتغيرة" وغيره مما لى بعده كايين سينا وابن باجه وكما توهم قبلهم جميعا يحصى النحوى الذى أخذ يرد على ارسطو مثبتا ان قبل كل حركة حركة. فعرض "للمتقدمين من اهل ملتنا" فى ذلك شك عبر عنه الفارابي وهو توهم خاطئ على ارسطو المقصود به اثبات حدوث العالم ويوقع ارسطو فى التناقض^(١).

ويشير ابن رشد فى موضوع الزمان الى انه لا حاجة الى استراض زمان لا يمكن توهمه او تصوره. فلماذا لم نشعر بالحركة لا نشعر بالزمان وكما عرض "المتكلمين الذين ناموا" وربما يعنى بهم اهل الكهف دون الاشارة اليهم صراحة، وكما هو الحال فى انكباب الامسان على الاصل الملة او فى الاستغراق فى النوم وهو ما يعادل الزمان النفسى الذى لا يمكن قياسه موضوعيا. وهو ما افترضه افلاطون ايضا فى لغز اهل الكهف الذين لا يشعرون بالزمان لعدم اتصالهم بالحركة^(٢).

وينضح الاسلوب العربى المميز لابن رشد مثل "ليت شعري" "اللهم العبرى". كما يستعمل عادة العرب فى الاشارة الى زيد للدلالة على انسان^(٣). وهو "الفقيه القاضى" ابو الوليد محمد ابن رشد "رضى الله عنه". هكذا لقبه الدينى الوظيفى الاسلامى. وتبدأ للجوامع بالحمد الله بجميع محامده والصلاة على المبعث بالصدق والهدى. وتنتهى بالحمد لله والصلاة على محمد وآله اجمعين، آمين. واحيانا تنتهى بعض المقالات بالحمدلة مثل المقالة الخامسة^(٤).

٢ - السماء والعالم. وهو الكتاب لثالثى من الكتب الطبيعية^(٥). يعرض غرضه الكلى. لذلك تكثر الفقرات التى تبدأ بالجملة^(٦). ويكرر بمقالة الكتاب فى سائر

(١) السابق ص ١١٠/٤-٢. ١١١.

(٢) السابق ص ٤٧-٤٩.

(٣) السابق ص ٨/١٠/٣٦/٤٨-٤٩/٥١/٦٨/٨٧/٩٧.

(٤) السابق ص ٢/١٢٦/٧١/١٩٤.

(٥) ابن رشد: السماء والعالم، مطبعة جمعية دفرة المعارف العثمانية بمصممة الدولة الاسلامية الاصقية حيدر آباد الدكن لآلث شمس قاداتها بازغة ويدور افاضتها طالعة الى اخر الزمن، ١٣٦٥هـ.

الكتب الطبيعية لان "السماء والعالم" يعرض للجسم الاوى "البسيطه قبل الاجسام المركبة فى" "لكون والقصد" بعد الحديث عن الامور العامة فى "السماع الطبيعى". فسمار ارسطو من العالم الى الخاص، ومن البسيط الى المركب "على ما يقتضيه التعليم المنتظم"^(٢). واسم للكتاب هو "السماء" فقط وازداد اليه اللاتين للفظ الثانى "العالم" فعرف باسم السماء والعالم وهى اضافة دقيقة تعبر عن مضمون الكتاب. فالاضافة من اجل الايضاح ليست فقط سنة المسلمين، مترجمين وشرحا، بل سبق اليها اليونان واللاتين أنفسهم. فلا يوجد نقل حرفى مطابق بل نقل حضارى قارى.

ويقصد ابن رشد من للجوامع الايجاز والاقتصاد على الضرورى^(٣). ويحفز الاقوال العنادية والاقوال التعليمية خاصة وانها فى لكون والقصد. ولا يوجد موضوع خاص للسماء والعالم بل يضم عدة موضوعات متنوعة بين الرياضه والطبيعة والمنطق مما يجعل دلالاته ايضا متنوعة. ويطلق ابن رشد على الجرم هذا للجرم الكبير تشخيصاً للطبيعة مما يبين ان الطبيعة مقدمه للالهيات وان كليهما انسانيات، اسقاطا الى اسفل على الطبيعة او اسقاطا الى اعلى على الميتافيزيقا^(٤).

وابن رشد هو الذى يقول وليس ارسطو. لاذ تتردد افعال القول فى صيغة المتكلم المفرد "قول" اكثر من اى صيغة اخرى^(٥). كما تظهر افعال البيان والايضاح فى صيغه يتبين لولم بيان وباقي افعال الشعور المعرفى مثل يسأل، يظهر، يحتج^(٦). وتكرر صيغ البيان احياناً داخل الفقرة فى الاستدلالات مثل "هذا بين بنفسه" وبالتالي مقياس الصدق هو الانسان ومقياس الكذب هو الخلف والتناقض والاستحالة. كما يظهر القصد والغرض. فارسطو قصد كلشى وليس قولاً او عبارة^(٧). كما يبحث ابن رشد بالاضافة الى الدليل والبرهان عن العلة والسبب. ويحول الى السابق تنكيراً او الى اللاحق تنبيهاً لبيان وحدة الموضوع خاصة بعد الاستطراد والجروح بعيداً عنه^(٨). والجوامع ايضا مراجعة له وإعادة دراسة واصدار أحكام بالصولوب والخطأ مثل ليطال الخلاء^(٩).

(١) عدد الفقرات كلها (١١٥)، بالجملة (٩) .

(٢) السماء والعالم من ٢٧/٢٣.

(٣) السابق من ٦٧/١٢/٩.

(٤) السابق من ٦٧/١٢/٩.

(٥) نقول (٢٣) يقول ، قول ، ليس لاحد ان يقول ، يقال (١) .

(٦) يتبين (بيان) (٨)، يظهر (٢)، يسأل، يحتج (١)، السابق من ١٧.

(٧) قصده (٢)، غرضه (١)، السابق من ١/١٥-٢٠/٢٢-٢٥/٢٧-٦٢/٢٧.

(٨) العلة، السبب (١).

(٩) السماء والعالم من ١٣-١٤/٢٥/٢٨/٤٣/٤٧/٥١-٥٧/٥٨-٦١.

ويتصدر الوافد للموروث بطبيعة الحال. فالجوامع نوع من المرض والتأليف يظهر قبل تمثل الوافد وتنظير الموروث^(١). ويتصدر الوافد أرسطو (الحكيم)، ثم ثامسطيوس شارحا، ثم أفلاطون، ثم الاسكندر شارحا ثالثا وبطيئوس، ثم أنبداقليس، ثم أيرقليطس^(٢). ويحيل إلى أرسطو دفاعا عن تربيته واستعماله بعض المقدمات بالقوة انكالا منه على ما تقدم وجريا على عاداته في الإيجاز والتصريح فقط ببعضها مما اشكل على ثامسطيوس واعتباره ان برهان أرسطو غير محدود ولا محصل^(٣). ويرى أرسطو أن لكل واحد من البسائط نقل. وهذا أمر بين^(٤). ويدافع ابن رشد عن رأى أرسطو ضد نقد ثامسطيوس له وأن النقل هنا يعطى السرعة طبقا للملاحظة. ويستعمل ابن رشد حجج أرسطو لاثبات الحركة الطبيعية الدائرية للأجسام السماوية. وهى حجج بينة بنفسها تصيب الحق من كل جهة وفى كل موضوع كما يقول أرسطو. والجسم المستدير لانهائية له. وخطوطه الخارجية غير متناهية. ولا يصير تأمل كل ما قاله أرسطو لاكتشاف انه بين بنفسه وانه واحد وقد أكثر منها الا لشهرة الرأى فى زمانه وما لغموضه فيشرحه. فابن رشد يضع أرسطو فى سياق عصره. وهو معه فى تحديد معانى الكائن. ويحدد طريقه فى الاستدلال والبرهان عن طريق الخلف. والاستقراء كاف لاثبات صحة ما يقوله. ومعرفة كل شيء بحسب الطاقة كما يقول أرسطو. وما يقوله أرسطو مجتمع عليه، ان لكل جسم طبيعة وعظم جرم للشمس. ينظر أرسطو الى الموجودات ويعطى أسباب ظواهرها ونظامها. وابن رشد يدرس نفس الموضوعات ثم تتضح لقول أرسطو. فالموضوع هو الذى يشرح القول وليس القول نظرا لان الجوامع روية للموضوعات قبل صياغتها فى الاقوال. لقد كلف أرسطو نفسه ببيان من لم يكن بينا بنفسه. ومن ثم لا يحتاج ابن رشد لتكرار ذلك.

ويحلل ابن رشد تقسيم أرسطو للجهات الست للجسم معمقا رأيه، ويدافع عنه ضد تشكك البعض نظرا لتبادل الجهات بين اليمين واليسار طبقا لفهم ابن رشد، "فهذا هو الذى تأدى الى فهمنا من تفسير كلام الحكيم". ولا يجوز عند أرسطو اذا كانت الحركة ازلية ان تشتد زمانا لانهائية له وتقتصر زمانا لا نهائية له. وقد اعترض ثامسطيوس على قول أرسطو اعتراضا بين المسقوط بنفسه فلا يوجد

(١) السابق ص ١٧.

(٢) أرسطو (٤٥)، ثامسطيوس (١٠)، أفلاطون (٦)، الاسكندر، بطيئوس (٣)، أنبداقليس، أيرقليطس (٢).

(٣) السماء والعالم ص ٦-١١/١٦-١٨/٢٧/٣١-٣٢/٣٤-٣٥/٣٨/٤٢-٤٨/٤٩-٥٧/٥٨-٦٢/٧١.

(٤) السابق ص ٧٤-٧٧.

سبب غير الذى اعطاه أرسطو، ولا يوجد سبب خالص كالذى يقول به
ثامسطيوس لان الامور البسيطة اسبابها بسيطة. كما يرى ان أرسطو اعطى
الاسباب للبعيدة دون للقريبة لحركة الاجسام. وينكر ثامسطيوس ثقل الهواء
ولماء والارض فى مواضعها. وكما يعترض على أرسطو فى سبب جذب الاتماء
المحمى الماء وانه الهواء. وهى نفس شكوك الاسكندر. ويدافع ابن رشد عن رأى
أرسطو دفاعا علميا بتحليل عوامل التسخين^(١).

ويرى الاسكندر أن النار مقولة بالاشتراك الاسم، ويصحح مذهب أرسطو،
ويزعم أنها ليست محرقة بل حارة بإسمة فقط. ويعتمد فى ذلك على ما صرح به
أرسطو فى "الكون والفساد" من أن النار الحقيقية ضد الجليد. كما يظن الإسكندر
أن هذا الجرم السماوى ليس فقط متحركا بل أيضا متفسا. وأنه يسفن بالتوسط
كالمسكة البحرية التى تخدر يد الصائد بتوسط الشبكة^(٢). ويرى أفلاطون ان
العالم أزلى يفسد ومكون غير فاسد^(٣). وهو موال أرسطو على أفلاطون كيف
يكون أزليا يفسد؟ وقد اعتذر ثامسطيوس عن أفلاطون مبينا أن العالم مكون
ويبقى أزليا بمعنى الكون الذى ليس فى زمان. ويرى ابن رشد ان أفلاطون على
هذا النحو قد أماء العبارة حين استعمل فى التعليم البرهان اسما مستعارا،
واستعمل امثال هذه الاسماء فى التعليم أقرب الى التغليب منه الى التعليم. يقول
أفلاطون أن الارض تثبت فى الوسط لتشابه المحيط. ويحال الى ايروقليطس
الذى يجعل الاسطوانات كلها نار.

ومن مؤلفات أرسطو يحال إلى الكون والفساد ثم لسماع الطبيعى، والسماء
والعالم، والقياس، والبرهان، ثم العبارة، وموسطيقا وحركات الحيوان،
والاقتصاد والاسطوانات لبطليموس، وطيموس لأفلاطون، فلا يمكن تفسير
الطبيعة الا بالرجوع الى الملتق. وبعض للقضايا الطبيعية داخلة فى المواضيع
المنظلة التى عذت فى كتاب موسطيقى فى موضوع للنقطة^(٤). ويحال إلى "الكون
والفساد" فى موضوع حركة الجرم السماوى وفى امتزاج العناصر، ومقارنة الجرم
السماوى بمائر الكوكب. بل إن المقالة الثالثة فى السماء والعالم مقدمة للكون
والفساد، وأرجأ أرسطو الحديث عن الكون إلى الكون والفساد. وكذلك ويحال إلى
"السماء والعالم" لبيان وحدة للكتب وضم موضوعاته فى رؤية واحدة. وقد تبين فى

(١) السابق ص ٧٨-٧٥/٦٤/٤٦/٤١/٣٩.

(٢) السابق ص ٥٠/٤١/١٥.

(٣) السابق ص ٢٩/٦٣/٢٥/٣١.

(٤) للكون والفساد (أ)، لسماع الطبيعى، لسماء والعالم، لقياس، البرهان (ب)، للعبارة،
موسطيقى، حركات الحيوان (١)، الاقتصاد، طيموس، الاسطوانات (١).

"السماع الطبيعي" أن كل حركة على خط مستقيم تبتدىء من حيث انتهت إلى أن تعود من حيث ابتدأت. ويحال إلى كتاب "حركات الحيوان" لمزيد من التفصيل في الموضوع ويحال إلى "طيمولوس" لإبطال أن الأجسام مركبة من السطوح^(١). ويحال إلى "السماع الطبيعي" تعبيراً عن وحدة الرؤية وحتى تنتظم في نسق دون تكرار أجزائه. ويحال إليه في أنواع الحركة والمادة. ويحال إلى "البرهان" لبيان نموذج اليقين في الاستدلال على صحة المبادئ الطبيعية مثل الحركة الدائرية للأجسام السماوية وأنواع القضايا المتعلقة في السماء والعالم مثل القضية العدمية التي قوتها قوة الموجبة. ويحال إلى كتاب القياس لأحكام قضايا الطبيعة. ويحال إلى كتاب الإقتصاص لبطلان موس لبيان عدم تطبيق الأكر المحروقة الأقطاب على المتحركات دوراً حركة طبيعية^(٢).

ويحيل ابن رشد إلى القدماء ثم إلى قدماء الطبيعيين تخصيصاً، واليونانيين والبابليين^(٣). ويمكن الرجوع للمعتمدين من اليونانيين إلا في الكواكب المتحركة. وكذلك لم يكن يظهر للبابليين كثير من الحركات التي أثبتتها بطليموس^(٤). وآراء القدماء في سكون الأرض في الوسط كلها بينة السقوط. وأفكارها قول أفلاطون بنبوت الأرض في الوسط لتشابه المحيط، وأبناذقليس أن وقوف الأرض قسري. وهي مسألة حيرت القدماء وطلبوا إستيفاء في سكونها بسبب قسري. ولما أراد القدماء إعطاء سبب الخفة والثقل مرة يقولون إن سبب الخفة الخلاه وسبب الثقل الملازم، فالخلاه سبب الحركة وقد بان امتناع وجوده. ومرة يقولون إن الثقل من أجزاء أكثر، وهذا كله بين للسقوط. كما يحيل إلى المهندسين لبيان مساواة السطح لنفسه. وقد شرح أرسطو في المقالة الثالثة أمر الأسطوانات الأربعة هل هي متناهية أم غير متناهية كما كان يرى قدماء الطبيعيين وبين أنها غير متناهية. ثم بين هل هي واحد كما كان يرى كثير من الطبيعيين أم كثير، وأبطل أنها واحدة^(٥).

ومن الموروث لا يظهر إلا ابن سينا ثم ابن باجه^(٦). أنكر ابن سينا مقدمة بينة بنفسها لأرسطو وهي أن الحركة الدورية الموجودة بالحص والقياس طبيعة

(١) السماع الطبيعي من ٤٧، السماء والعالم من ٣٤/٢٨، لاكون والفساد من ٢٩-٣٠/٤٢/٦٥/٧٣، حركات الحيوان من ٣٩ طيمولوس من ٥٦.

(٢) السماع الطبيعي، السابق من ٢٩/١٨/٥، البرهان من ٨-٩، القياس من ٣٤.

(٣) القدماء (٦)، قدماء الطبيعيين، المهندسون، اليونانيون، البابليون (١).

(٤) السماء والعالم من ٦٣/٤٧-٦٩/٦٥-٧١/٧٢-٧٩.

(٥) السابق من ٦٦/٤٤.

(٦) ابن سينا، ابن الصبغ (١).

للجسم المادى. فابن سينا لا يفهم الواضح، وينكر اللبى بنفسه. وكيف يقول ابن سينا أيضا أنه ليس فى العلم الطبيعى مقدمات يوقف منها على أن الكواكب الثابتة فى فلك واحد؟ وقد ساعده بان باجه على ذلك فى بعض التعاليق المنسوبة إليه. ويحيل ابن رشد إلى "المتأخرين من أهل زماننا" الذين زعموا أن الحركة القريبة للتي أثبتتها بطليموس لهذا الفلك ليست بحركة تامة^(١).

ويظهر أسلوب ابن رشد العربى المميز مثل "عبرى"، "ليت شعرى" كما يظهر العلم الالهى نظرا لارتباطه بالعلم الطبيعى. وفى العمل الالهى يتبين أن المحرك لهذا الجرم الأقصى واحد بالعدد والصورة إذ كانت الهيولى لا تشوبه، والواحد لا يصدر منه الا الواحد والا لزم أن يوجد محركان فثنان بالشخص وواحد بالنوع وهو مستحيل. وهو يشبه دليل الاضاعة، دليل التمتع الشهير على استحالة وجود الهين. كما يظهر البارى فى تحديد معنى الكائن كما يقال فى البارى تعالى لانه غير كائن. كما يمكن تصور الجرم السماوى بالمثل كما يتبين فى العلم الالهى. ويبدو التوجه الاسلامى غير المباشر الذى يدل على تفلق للعقل والوحى فى النظر الى الطبيعة مثل ان الطبيعة لا تفعل باطلا ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه﴾ فكل عذاب النار ﴿. وكما بدلت الجوامع باليسملة تنتهى بالحصلة^(٢).

٣ - الكون والفساد. هو أصغر الجوامع وأيسرها^(٣). ويعرض ابن رشد الموضوع بالجملة أى الموضوع ذاته فى مجمله دون تفصيلاته. وتبنى الجوامع هنا كالجوامع السابقة النقاط الاكاول العلمية كالمادة تجريدا لها عن الاكاول الخطية والجدلية. أى أن الجوامع لا تتعامل الا مع الاكاول البرهانية. ويتكون من عدة فقرات تبدأ أكثرها بصيغة "قول". فابن رشد هو الذى يقول ويرى ويحلل الموضوعات ذاتها وليس أرسطو هو الذى يقول^(٤).

ويبدأ الموضوع بتحديد الغرض وهو الكلام فى التفسير الثلاثة، الكون والفساد والنمو والاضمحلال، والاستحالة والنقل، طبقا للترتيب المنظم فى

(١) السماء والعالم ص ٥٤/٤٧/٧ .

(٢) السابق ص ٧٩/١/١٣١/٢٦/٧٨/٥٩/٥٤/٤١/٢٥/١٠/٧ .

(٣) ابن رشد: الكون والفساد، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بمصر للدولة الاصفية، حيدر اباد الدكن، لازالت شمس افادتها بازغة، ويدور فاضلتها طامعة الى آخر الزمن، ١٣٦٥ هـ. وله أيضا طبعه أخرى حديثة تحقيق أبو الوفا التتازلى، سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة، بالتعاون مع الاتحاد الدولى للأكاديميات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

(٤) عدد الفقرات (٤٨)، نقول (٩)، القول (٢)، بالجملة (٤) .

التعليم، ومن البسط إلى المركب. وكثير من الأقوال بينة بنفسها^(١). وكثير من التحليلات بديهية وكأن الفلسفة هي مجرد ملاحظة للطبيعة وتحولها إلى فكر. لذلك تنتهي كثير من الفقرات بتعبير "وهذا محال" بعد الاستدلال. والفكر لقتضاء له معايير الداخلية وبينته العقلية. لذلك تظهر أفعال مثل "ينبغي" و"يجب". ويعمل السابق إلى اللاحق، واللاحق إلى السابق، بياناً لوحدة الموضوع^(٢).

ويتصدر للوحد الموروث على الإطلاق. ومن الوافد يتصدر أرسطو ثم الإسكندر^(٣). يرى أرسطو أن الاستحالة ضريان: استحالة في الجوهر وهو الكون والفساد، واستحالة في الكيف وهو الكيفية. ويوافق ابن رشد على معظم تحليلات أرسطو مثل أن اللطافة أسرع شيء إلى الانحصار، وأن النار يابسة لأنها مضادة للجديد، وأن الانسان يولده انسان آخر. ويررر مصطلحاته مثل أن المحرك أعم من الفاعل. لذلك لا يطلق أرسطو اسم للفاعل على المحرك الأول. الفاعل عند أرسطو لاتصال الكون والفساد هي الحركة الأولى المتصلة. ويذهب ابن رشد إلى ما وراء ظاهر قول أرسطو ويؤوله حتى يبين خطأ الشراح. لذلك يقبل بعض شروح الاسكندر على مجمل التسامح "وهذا القول فيه تسامح" ودون خلاف معه^(٤).

وكان القدماء على مذهبي، الأول عدم للتمييز بين الكون في الجوهر والاستحالة في الكيف، فالأسطقس واحد، ومنه ينشأ الكون بالتدخل والتكاثف. والثاني للتمييز بين الاستحالة والكون، للكون في الاجتماع والافتراق، وهو مذهب الجزء الذي لايتجزأ. والاستحالة إدراك حسي وليست شيئاً حقيقياً لأن الأسطقمات لا تقبل الانفعال لأنها بسيطة غير مركبة. كما يرى القدماء أن التقب هو سبب الانفعال هي بالعرض وليست بالذات. كما يعتمد ابن رشد على أصحاب النجوم في آرائهم في الفلك فهم أصحاب العلم^(٥).

ويحال إلى باقي كتب أرسطو الطبيعية، السماع الطبيعي ثم السماء والعالم ثم الكون والفساد والآثار الملوئية، والحيوان، والنفس^(٦). فالكون والفساد استمرار من الرابعة للآثار العلوية في موضوع ما يتقوم به جميع الكائنات من المتشابهة الأجزاء واستمرار لكتابات النفوس وكتابات الحيوان في موضوع حركة النمو

(١) السابق ص ٢٧/٩/٤/٣١/٥/٤/٢.

(٢) صيغ البيان (٦)، الدليل (١)، السابق ص ٣.

(٣) أرسطو (٨)، الاسكندر (١).

(٤) الكون والفساد ص ٣٤-٣٢/٣٠/٢٧-٢٦/١٩/١٧/٤.

(٥) القدماء (٣)، السابق ص ٣-٣٤/١١/٤.

(٦) السماع الطبيعي (٣)، السماء والعالم (٢)، الكون والفساد، الآثار العلوية، الحيوان، النفس (١).

وأصداها القصوى. ومن الطبيعي أن يأتي بعد السماء والعالم لأن ما تحت تلك القمر يأتي بعد ما فوق تلك القمر. لذلك أخذ اسم "لكون والفساد". ويحال إلى السامحة من السماح لإبطال القول بوجود أجرام غير منقسمة وكذلك في موضوع الاجزاء الكثيفة الفاسدة فلا تتكرر في التعليم، والسبب الأقصى للكون والفساد. كما يحال إلى السماء والعالم في أسباب الكون والفساد^(١). ويحال إلى القدماء. فالتقّب عندهم كان سبب الانفصال. وقد ذهب عليهم السبب الأقصى للكون والفساد كما عاب عليهم أرسطو^(٢).

ومن الموروث لا يظهر إلا للفارابي المنطقي الذي صنف أنواع البراهين. ثم يضع ابن رشد أحد الأقوال في الضرب الثاني من الصنف الرابع^(٣). وكما تبدأ الجوامع باليسمة تنتهي بالحملة والعون. كما تنتهي كل مقالة من المقالات الثلاث أيضا بالحملة والعون^(٤).

٤ - الآثار الطويلة. والفرض مرتبط بأغراض الكتب السابقة نظرا لوحدة الفلسفة الطبيعية^(٥). ويتكون من أربع مقالات. ويعد أن يستعرض ابن رشد كتب الفلسفة الطبيعية وعلاقة الآثار الطويلة بما قبله وما بعده حتى النفس وأعراضها في الطبيعيات الصغرى يعد باستئناف الشرح "إن شاء الله أن مساعد العمر ووضع لنا مع ذلك فراغ" مما يدل على أن الجوامع كانت في مرحلة الشباب. ويتبع ابن رشد ترتيب أرسطو "ونحن نجرى في ذلك على ترتيبه". وفي أول كل مقالة يعطي ابن رشد تلخيصا لمطالبها. والغاية كالعادة تجريد الأقاويل البرهانية من كتب أرسطو. وتظهر ثقافة ابن رشد الطبية في الحديث عن الأشياء المتنفسة وغير المتنفسة، وقول أبقراط أن سبب للحمولة الحرارة والرطوبة.

وتتكون من عديد من الفقرات تتصدرها صيغة "قول" أي أن ابن رشد هو الذي يقول وليس أرسطو، وهو الذي يرى الموضوعات مباشرة دون توسط قول أرسطو^(٦). وهو في نفس الوقت توضيح بالجملة. لذلك تكثر الفقرات التي تبدأ

(١) الكون والفساد من ٢٦/٢٥/١٢.

(٢) القدماء (٣)، السابق من ٢٦/١١.

(٣) أبو نصر (١)، السابق من ١٦.

(٤) السابق من ١٤/٣٤/٢.

(٥) ابن رشد: الآثار الطويلة، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بمصممة الدولة الإسلامية الأصفية حيدر آباد. الدكن لازالت شمس أفلاقيها بازغة ويدور فلانها طالعة إلى آخر الزمن، ١٣٦٥هـ من ٢-٣/٥/١٣/٢٧/٧٨.

(٦) عدد الفقرات (١٣٤)، نقول (٢٧)، ولا نقلا (٢)، يقال، قالوا، لنقل (١).

وبالجملة^(١). ويحيل الكتاب الى السابق واللاحق للتذكير بوحدة العمل وضم
الأجزاء^(٢). ويشعر بالاستطراد ويعود للتذكير بالموضوع، ويعلم بداية موضوع
ثم يعلن نهايته، ويعد بجامع الحيوان ان قدر الله^(٣).

ومن أفعال الشعور المعرفي تظهر أفعال "الظن" بالرغم من أن الفكر
اقتضاء يقوم على معايير عقلية ثابتة بصرف النظر عن الآراء^(٤). وتكثر أفعال
البيان في صيغة "تبين". فالجامع أيضا إيضاح عن طريق رؤية الموضوعات
بوضوح وليس شرح الأقوال، وضوح الرؤية في مقابيل وضوح القول^(٥). والفكر
انساق واستقلال. لذلك يكثر لفظ الدليل^(٦). ويبحث ابن رشد عن السبب جامعاً
بين الاستدلال العقلي والفحص الاستقرائي^(٧).

ويتصدر الواقد الموروث. ويتقدم أرسطو الواقد ثم الامكندر شارحاً ثم
أوميروس وبطليموس وقلينس وبقراط^(٨). ويبدأ أرسطو بوضع أمور تجرى
مجرى الأصول الموضوعية والمبدئية. وابن رشد يبدأ بالأصول قبل للفروع
وبالعدم قبل الخصوص كما يفعل الأصولي. وقد حكى أرسطو أنه طلع كوكب
عظيم في بلاد الروم من ذوات الأندلس في زمان الشنوة فكانت رجفة شديدة.
فابن رشد يحول الجغرافيا إلى مكانها وزمانها في بلاد الروم طبقاً لمشاهدة
أرسطو ويعيد الكرة في مشاهداته في قرطبة وبلاد الأندلس. يرى أرسطو أن ما
تحت معدل النهار غير مسكون لأفراط الحر هناك. وهو حق يقين على ما
سيظهر من قولنا^(٩). يعتقد ابن رشد على المشاهدة الخاصة يستمد منها آرائه
وليس من أقوال أرسطو "وأما أنا فقد شاهدت". والبخار الذي يحدث عن الكواكب
كما يقول أرسطو ليس بمحدود بل مختلف كثير الأشكال. وأما اعطاء أسباب
الاختلاف ففي علم المناظر والذي يتكلم فيه أرسطو. وابن رشد هو الذي يدرس
وأرسطو هو الذي يؤيد نتائج ابن رشد "وهذا شيء صرح به أرسطو". والإنسان
كما يقول أرسطو يولده إنسان.

(١) بالجملة (٨).

(٢) السابق ص ٢-٣/٨/١٩/٣٨/٥٤/٧٣-٨٩/٨١.

(٣) كان الفراغ من الآثار العلوية يوم الاثنين ١٦ ربيع الأول عام ٥٥٤ هـ ، الآثار العلوية ص ١٠٢.

(٤) ظن (١) ، ينبغي (٢) ، تبين (٦) ، للدليل (١١) السبب (٨) ، أفعال الظن ص ٣٧/١٩ .

(٥) للبيان ص ١٨/٣٢/٤٤/٦١/٧٤/٨٤/٩٠/٨٩/٩٠ ينبغي ص ٣٠ .

(٦) للدليل السابق ص ١١/٢٠/٣٢/٢٩/٣١/٣٠/٣٧/٣٩/٥٣ .

(٧) السبب ص ٢٢/٢٤/٣١/٣٣/٤٣/٥٨/٦٠ .

(٨) أرسطو (٣٢) ، الامكندر (٦) ، أوميروس ، بطليموس ، قلينس ، بقراط (١).

(٩) الآثار العلوية ص ٥/٩/١٢-١٣/٤٠/٤٧/٥٠/١٠٠ .

ويثبت ابن رشد أقوال أرسطو بالدليل " فقد تبين من هذا صحة ما ذهب إليه أرسطو". كما يستدل على صحة برأينيه " وهذا البرهان حق". وحكى أرسطو أن رجلاً أصابه ضعف بصر فكان يرى بين يديه شيء فى الهواء لأنه كانه بمنزلة المرأة إلى الأبصار السليمة. ويتدخل ابن رشد القاضى لفض الخلاف بين أقوال القدماء ومشاهدة أرسطو. ويخير أرسطو أن المشاهدة خلاف ذلك. فما قاله أرسطو موافق للمشاهدة والاستدلال^(١).

ويظهر من قول الإسكندر أن جنسها وجنس ذوات الأذناب واحد. ويأخذ ابن رشد ظاهر قول أرسطو فإذا اتفق شرح الإسكندر معه فهو صحيح. وقد ينشأ عدم التطابق من الترجمة " فإن كثيراً ما تتقلب مفهومات المعانى عند المترجمين". الخطأ من الترجمة والإسكندر أعظم من أن يقع فيه. وأرسطو هو الفيلسوف الكامل، ليس الإسكندر مخطئاً على طسول الخط. إذ يوجد قول له فى بعض النسخ المنسوبة إليه وهو قول صحيح^(٢).

ويقوم ابن رشد بدور القاضى بين فريقين متخاصمين: الأول أرسطو وجملة المشائين الذين يزعمون أن المواضع الممكنة لعمارة الأرض من جهة الشمس هى على جانبى مداراتها شمالاً وجنوباً والباقي لا يسكن لفرط الحر أو البرد. والثانى بطليموس وأصحابه للتعالييم أى الفلك يرون أن عمارة الأرض ممكنة تحت معدل النهار طالما أنه لا يمر بحضيض الشمس أى خط الاستواء المحرقة، وتابعهم ابن سينا. وهو أعدل الأقالييم وزعم أن قول المشائين مخالف للحس والقياس. ونحن ننظر فى ذلك بحسب ما يمكننا من جهة الأمر المنظور فيه وذلك بحسب ما فى أيدينا فى ذلك من المقدمات^(٣).

ومن مؤلفات أرسطو يحال إلى الكون والفساد ثم السماء والعالم ثم النفس والسماع الطبيعى ثم الحيوان ثم الآثار العلوية. والحاس والمحسوس وكتاب أفلاطون^(٤). وترتيب الكتب الطبيعية يدل على نسق الطبيعيات من حيث غرض كل كتاب. يفحص الطبيعى "لمبادئ العامة للوجودات"، ويبين "للسماء والعالم" أجزاء العالم البسيطة ولواقعها العامة. ثم يفصل "الكون والفساد" الامور الجزئية.

(١) السابق ص ٧٢/٦٠/٤٩-٤٨/٢٣.

(٢) السابق ص ٨٣/٤١/١٩/١٥.

(٣) السابق ص ٤٥.

(٤) الكون والفساد (٦)، السماء والعالم (٤)، السماع لطبيعى، النفس (٣)، الآثار العلوية، الحيوان (٢)، ثم الحاس والمحسوس، كتاب أفلاطون (١)، الآثار العلوية ص ٣-٧٨/٧٩-٨١/١٠٢/٧٥.

ثم يبين "الأثار العلوية" أعراض الاسطقسات ولواحقها وهى أقرب إلى الأشياء البسيطة الجزئية. فابن رشد يراجع ترتيب أرسطو ويقترح ترتيباً جديداً مقسماً، من البسيط إلى المركب. ويخلص مقالات الأراء العلوية ويعدد مقالاتها ضمناً الثلاثة الأولى فى موضوع الأمور الجزئية، ومؤصلاً الرابعة حول الأجسام المتشابهة الأجزاء ومبيناً ارتباطها بالكون والفساد. ثم يستأنف عرض الكتب الطبيعية بعد الأثار العلوية مثل المعادن ثم النباتات ثم الحيوان ثم النفس ثم الحاس والمحسوس تخصيصاً للأمور العامة فى النفس ثم القوى الجزئية فيها كالرؤيا والذكر فى مقالة مفردة ثم حركة الحيوان للمائية. ثم يفحص أعراض الحيوان كالنوم واليقظة والشباب والهرم، والتنفس والموت والحياة، والصحة والمرض، وكلها أعراض للنفس. وبعض هذه الكتب حصل عليها ابن رشد وبعضها لم يحصل عليه. لقد تبين فى كتاب السماء والعالم أن الأجسام البسيطة خمسة، الجسم السماوى والاسطقسات الأربعة وأن النار بسيطة فى موضعها لا تقل لها، وسبب تسخين الشمس وظهر فى كتاب "لكون والفساد" أنها توجد على جهة الاختلاط وتتفق بعض الأدلة مع الثلاثة من كتاب أهلبيدس.

ومن الفرق بحال إلى المشائين ثم أصحاب التعاليم ثم المفسرين ثم الأقدمين من الطبيعيين ولتقضاء^(١). كان الأقدمون من الطبيعيين يرون أن الإبصار إما يكون بأشعة تخرج من العينين. وجرت عادة أصحاب المناظر أن السبب فى اختلاف الرؤية الشعاع الخارج من العين . ويقول أصحاب التعاليم إذا وقعت على السطح على زوايا قائمة نفذ . ويتحدث عن جل أصحاب التعاليم الذين يجعلون مركز فلك الشمس هو مركز فلك البروج^(٢).

ومن الموروث لا يظهر إلا ابن سينا ثم ابن حيان^(٣). فابن سينا تابع بطليموس وأهل التعاليم فى أن ما تحت معدل النهار أعدل الأقاليم وأن رأى المشائين أن المناطق المعمورة من الأرض من جهة للشمس على جانبى مداراتها من الجهتين الشمالية والجنوبية وما دون ذلك خال لفرط الحر أو البرد. ويأخذ ابن رشد موقفاً وسطاً بين الرأيين وهو أن ما تحت معدل النهار يسكن لكن لا على الاعتدال الذى يقوله ابن سينا بل على جهة الأقاليم التى تمر الشمس بسمت رؤوس أهلها . وقد حكى ابن سينا عن الدخان الأرضى الناتج عن الزلزلة أنه يبلغ فى بلاد خراسان وبلاد الترك القدرة على إذابة نصل ويستحيل دخاناً ويقفى.

(١) للمشائين (٥)، أصحاب التعاليم (٤)، المفسرون (٢)، الأقدمون من الطبيعيين، لتقضاء، أصحاب المناظر (١).

(٢) الأثار العلوية ص ٦١/٤٥-٦٦/٧.

(٣) ابن سينا (٧) ، ابن حيان (١) .

وربما هي مبالغة من ابن سينا لأن ابن رشد لم يشاهده "فى هذه البلاد"، ولا ذكره أحد من المشائين. وقد حكى ابن حيان أن حجراً عظيماً وقع فى الكتيانية بقرطبة ملتهياً ناراً فى وقت صحو وكان كيريتى الرائحة فى طبيعة التشايد وهو غير بعيد فى رأى ابن رشد. ويزعم ابن سينا أن مرآة الرؤية ليست هى جزء من السحاب بل هى هواء مائى يتشكل بحيث يسمح بالرؤية. وحكى ابن سينا أنه رأى هذا الأثر فى حمام كان يقع الشعاع فيه بهيئة ممكن ذلك فيها لوطية هواء للحمام وقربه من الماء " وقد رأيت أنا وجملة من أصحابى هذا القوس فى وهج عظيم" (١).

وقد عُدَّ ابن سينا المفسرين على أقوالهم. فقد كان أيضاً مراجعاً لكتب المفسرين ويكتشف أخطاءهم مثل ابن رشد. وقال أن إخوانه المشائين لم يأتوا فى أمر ترتيب الألوان بشيء. وزعم أن الأخضر غير الأشقر والأرجوانى بالزيادة والنقصان. "ولم يقل هذا الرجل فى ذلك شيئاً بل تشكل عليهم فقط". وأرسطو ألقى من أن ينصرف إليه هذا العذل لأنه على رأس المشائين. ويقوم ابن رشد بدور القاضي "ونحن ننظر فى ذلك على عادتنا". إذ يصرح أرسطو بأن الأخضر متوسط بين الأشقر والأرجوانى ، ويعنى المتوسط بين الضدين وهو ما يتفق مع ظاهر نصه. وربما قصد المفسرون ذلك وأرادوا هذا المعنى فقصرت عبارتهم بسبب الترجمة أو بسبب آخر، وما سوى ذلك خطأ. وما كان ينبغي لابن سينا استثناء أرسطو من جملة المشائين ولا يطلق القول.

ومن البيئة الإسلامية تصدر قرطبة ثم الأندلس، ثم بلاد الترك، وخراسان وفلسطين وبلاد الحيشان، وبلاد الروم، وكنيسة الغرب (٢). ويضرب ابن رشد المثل "فى بلادنا هذه أعنى جزيرة الأندلس" على الاعتدال. ويقابل مشاهدة أرسطو للبركان مع ما شاهده ابن رشد من الزلزلة الحادثة بقرطبة وجهاتها عام ٥٦٦هـ وما صاحبها من دوى وأصوات ولم يكن حاضراً بقرطبة. وهى أصوات تتقدم حدوث الزلزلة. وشعر الناس أن الصوت يأتى من جهة الغرب، وشاهد الزلزلة تتولد عن نشأة الريح الغربى. وتصادى الزلازل بقرطبة نحو عام ولم ينقطع الا بعد ثلاثة أعوام. وقتل فى الزلزلة الأولى أناس كثير وهدمت منازل. وزعموا أن الأرض انشقت بقرطبة بموضع يسمى أندوجز فخرج منها شبه رماد أو رمل، ومن شاهدها وقع له اليقين. وكانت عامة فى الجهة الغربية من هذه الجزيرة إلا أنها كانت أشد فى قرطبة ونواحيها بل كانت بمشرق

(١) الآثار الطوية ص ٤٥/٥٥٦-٦٧/٦٨-٧٥-٧٦.

(٢) قرطبة (١٠)، الأندلس، أرض مصر (٢)، بلاد الترك، خراسان، فلسطين، بلاد الحيشان،

بلاد الروم، كنيسة الغرب، العرب، النيل، هـ مصر (١).

قرطبة أقوى من قرطبة. وكان غريبها أخف. وقد حكى أرسطو أن الأراضي تختلف في كثرة الزلازل وقلتها بحسب إستعدادها لأن يتولد فيها البخار وبحسب إضداد مساهمها. وهو ما يحدث بموضع في الأندلس المعروف بكنيسة الغراب فإنه يسمع فيها دائماً شبه للذوى السابق على الزلزلة^(١).

ويتحدث عن الجغرافيا من موقعه وليس من موقع أرسطو. فيتحدث عن "شتاونا" و "أقاليمنا" و "بلدنا"^(٢). ويضرب المثل بالبحيرة المنتنة في فلسطين التي لا يعيش فيها حيوان لشدة الحرارة. ويتحدث عما يوجد في أرض مصر مثل الصدف الموجود في البحار "وهو يوجد كثير في بلدنا هذا". كما يضرب المثل بالخطوط التي لا يمكن قراعتها كالخط الذي يوجد اليوم في مصر، ويعني الهيروغليفية. ويقول أرسطو أن أرض مصر الآن صائرة إلى الفساد فإنها كانت بحراً فيما حكى أميريوس وغيره ثم جفت وهي الآن صائرة إلى الجفاف حتى تخرب. فهي لا تمطر وإنما يعيش أهلها من النيل الذي يفيض هناك. ويسمى العرب جميعاً الرياح النكباء لتكبتها المهاب المشهورة، وعددها في النسخة المنسوبة إلى أرسطو اثنا عشر ريحاً، وعند الإسكندر أحد عشر ريحاً. كما يكثر المطر في بلاد الحبش لكثرة الأبخرة في الجنوب. وتظهر العبارات الإيمانية مثل "إن قدر الله" وعدا بإتمام جوامع الحيوان. وكما تبدأ الجوامع بالبسملة في كل مقالة تنتهي بالجملة^(٣).

٥ - النفس. وغرض جوامع النفس أيضاً إثبات من أقاويل المفسرين في علم النفس ما هو أشد مطابقة للعلم الطبيعي وأليق بفرض أرسطو وهو إنقاذ نصح من الشراح والمفسرين وإرجاعه إلى موضوعه الطبيعي وهو النفس^(٤). ويعد ابن رشد أن فصيح الله في العمر وجلى هذا الكرب أن يعيد الكرة بقول أبيين وأضوح وأشد إستقصاء. واكتفى بالجوامع بالضروري في الكمال الإنساني وبه يحصل أول مراتب الإنسان، وهو بحسب "زمننا كثير". الجوامع بحث بالجملة أي مع قدر كبير من التركيز بدليل بداية كثير من الفقرات بتعبير "وبالجملة"^(٥). وابن رشد لا يعرض فقط أو يحلل بل يصحح ويراجع أقوال السابقين ويصدر أحكاماً بالخطأ والصواب.

(١) الآثار الطويلة ص ٥٣/٤٧-٥٤.

(٢) السابق ص ٣١/٢٧-٣٥.

(٣) السابق ص ٨٦/٧٨/٥٩/٢.

(٤) ابن رشد: النفس، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدولة الأصفية، حيدر آباد الدكن، لا زالت شמוש افادتها بازغة، ويدور افاضتها طالمة إلى آخر الزمن ٣٦٦هـ/١٨٤٧م ص ٩٣/٧٤/٣٩.

(٥) وبالجملة (١) .

فقد غلط من قال بمفارقة المعقولات. وينتهي ابن رشد مسن الجوامع وهي "الاقاويل الكلية من علم النفس حسب ما جرت به عادة المشائين" أي استمرارا للتراث الأرسطي . ويعد بعدها بالقوى الجزئية في الحاس والمحسوس.

ويتكون من عدد من الفقرات بصيغ أفعال للقول المعروفة ليس منها صيغة "قال أرسطو" بل صيغ "نقول"، "قلنا"، "نقلنا"، "أقول"، "قيل"، "القول". فابن رشد هو الذي يتكلم وليس أرسطو^(١). ويحيل ابن رشد السابق إلى اللاحق، واللاحق إلى السابق من أجل إظهار وحدة الموضوع، ويعود إلى الموضوع بعد كل استطراد معتذرا عنه^(٢).

وتدل أفعال الشعور المعرفي على أن الجواهر بيان لكثرة استعمال لفظ "يتبين"، بالإضافة إلى باقي أفعال الشعور الأخرى. والفكر إقتضاء وله معاييره الداخلية كما تظهر في أفعال "يجب" و "يلبى". والفكر دليل وبرهان واستدلال، ومقدمات ونتائج كما يظهر من استعمال لفظ "الدليل". لذلك تنتهى حجج الخصوم إلى أنها "خلاف المعقول". والجوامع بحث عن الأسباب والعلل يجمع فيها ابن رشد بين الاستنباط والاستقراء، الاستدلال والمشاهدة، النظر والتجربة. وأهم الأسباب هو السبب الغائي. فالغاية هي التي تحدّد باقي الأسباب^(٣).

ويتصدر الوافد الموروث على الإطلاق. ويتقدم الوافد أرسطو ثم ثامسطيوس والاسكندر وجالينوس شارحين ثم أفلاطون ثم أبقراط^(٤). ويدرس ابن رشد للموضوع ثم يستشهد بأرسطو في تعبير "كما قال أرسطو". فأرسطو هو الشارح وابن رشد هو المشروح، ابن رشد هو الأصل وأرسطو هو الفرع. وبمستعمل ابن رشد تشبيهاته، قوة النفس بقوة للعالم. وجرت عادة المتكلمين في النفس من أرسطو ومن دونه من المفسرين على تفهم هذه القوة. وكثيرا ما لا يصرح أرسطو بأمور ولكنها بالضرورة مصادر عليها بالقوة على عاداته في الإيجاز. فابن رشد يحول المسكوت عنه إلى منطوق به. النفس مفارقة كما يقول أرسطو. والعقل المنسوبة إلى أرسطو في السانسة من نيوماخيا ماضيا منسوب أيضا إلى هذه القوة، العقل العملى. ويبدأ ابن رشد بأشد قوى النفس تقدما في الزمان كما فعل أرسطو وهو التكنم الهولاني. وقد وقع للشرح في الخطأ عندما

(١) عدد الفقرات (٢٤٥) وأفعال القول: نقول (١٩)، قلنا (٢)، نقلنا، أقول (١)، قيل، القول (٥) .

(٢) النفس من ١١/١٦/٢٢/٢٤-٢٦/٣٠/٤٥/٤٨-٥٩/٦٠/٦٢/٧٠/٧٨/٨٨-٨٧.

(٣) أفعال البيان: يتبين (٢٥)، يظهر (٤)، نرى، ينظن (٣)، يحل الشك (٢)، للنفس من ٧،

يلبى (٢)، يجب (١)، السبب (٣)، الطة (٢)، النفس من ١٤ .

(٤) أرسطو (١٩)، الحكيم (١)، ثامسطيوس، الاسكندر، جالينوس (٧)، أفلاطون (٣)، أبقراط (١).

حاولوا الجمع بين أفلاطون وأرسطو. فقد وضع أرسطو ثلاثة عقول: الأول هيولائي، والثاني بالملكة وهو كمال الهيولائي، والثالث المخرج له من القوة إلى الفعل وهو العقل الثالث، واعتبرها أزلية فيقع في التناقض وهو ما حذر الاسكندر منه. ويتحقق ابن رشد من ذلك من أجل الحكم فيه بين المتخاصمين. فعند الاسكندر للعقل الهيولائي استعداد فقط في حين جعله المفسرون أزليا. ويستدعى للفعل بينهما مزيدا من التفصيل والبحث والاستقصاء لا تتحملها الجوامع^(١).

ويقول ثامسطيوس نقلا عن الاسكندر ان الأشياء لها طبيعة نارية. ويجعل وغيره من قدماء المفسرين هذه القوة التي تسمى العدم الهيولائي أزلية لأن كل ما هو بالقوة لا يكون بالفعل. عنده لا يوجد فرع الا ويحدث عنه إنعكاس ماء، وأن الإحساس يأتي بتوسط الرطوبة بين الحس والمحسوس. وقد يكون اللحم هو المتوسط عنده وعند أرسطو كما يظهر في كتاب "النفس" بخلاف قوله في "الحيوان". ويعتمد على ظاهر كلام الحكيم. وثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين يسمون هذه القوة، العقل للهيولائي، ويعتبرونها أزلية والمعقولات فيها فاسدة لارتباطها بالخيال. وهو تناقض.

ولا يرى الاسكندر أن هذه القوة تحتاج إلى توسط بين الحس والمحسوس ويرى أن الذي يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفاعل. وليست الحرارة هي النفس كما ظن جالينوس، وأن الأعصاب آلة الحس، يستعمل جالينوس هذه الطريقة، طريقة الإرتفاع مجردة في إستبطاف أفعال هذه الأعضاء في علم المنطق مع كثير من "المشرحين". ويصرح بأن هذه القوة تدرك محسوساتها الخاصة بتوسط إدراكها. والأمر على غير ذلك وهو ما اعترف به نفسه في شرحه لأبقراط. وأما القول في العقل النظري فقد اختلف فيه المشاؤون من أفلاطون حتى الآن وتعنى المشاؤون هنا اليونان. ويمكن تعقل الأشياء الكثيرة من غير إدراكها فالعلم تذكر كما قال أفلاطون^(٢).

ومن كتب أرسطو الأخرى تتم الإحالة إلى الحس والمحسوس، ثم الحيوان، ثم الكون والفساد، ثم الآثار العلوية، ثم السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والنفس، والبرهان، ونيقوماخيا حتى الكتب المنطقية والأخلاقية. فالنفس أيضا موضع للفكر المنطقي وللسلوك الخلق^(٣). وكلها منظومة واحدة. فقد تبين

(١) النفس ص ٨٥-٨٣/١٧/٥٠/٣٢/١٩/١١/٩/٦/٤.

(٢) السابق ص ٨٦/٨١/٧٦/١٧/٤٨/٤٥/٤٣-٤٢/٣٨/٣٦-٣٥/٣٢/٢٧/١٣.

(٣) الحس والمحسوس (١٠)، الحيوان (٧)، الكون والفساد (٤)، الآثار العلوية (٢)، السماع، السماء والعالم، النفس، البرهان، نيقوماخيا، ما بعد الطبيعة (١).

فى الأولى من "السماع الطبيعى" أن جميع الأجسام للكثنة الفاسدة مركبة من هوىلى وصورة. وتبين فى "السماء والعالم" أن الأجسام لتتى توجد صورها فى المادة الأولى وجوداً أولاً هى الأسطوانات الأربعة. وتبين فى "الكون والفساد" أنها تكون على جهة الاختلاط والمزاج. وتبين فى الرابعة من الآثار العلوية نسبة هذه الاختلاط. وتبين فى الحيوان أنواع التركيبات^(١). والمزاج يكون بالحرارة كما قيل فى "الآثار العلوية". وقد لخص أرسطو فى "الكون والفساد" وكيف أن النفس الغائية فيها آلة هذه القوة وهى الحرارة الغريزية، وقوة الإسطوانات والملبوسات.

والمضى، يوجد فى المخترع من حيث هو لون، وهو لون باشتراك الاسم كما بان فى "الحس والمحسوس". ويحيل إليه ابن رشد لاكمال الموضوع وإثبات أن اللون هو اختلاط الجسم المشف بالقلع وهو النار مع الجسم وتحليل الطعم كاختلاط مع الحرارة، وكذلك موضوع الطعوم، وما يفارق به الإنسان الحيوان فى هذه القوى. ويحال إلى "الحيوان" لمزيد من التفصيلات عن الحواس كآلة للنفس وهى مشتركة وبسيطة لجميع الحيوان. وقد عند أرسطو فى "ما بعد الطبيعة" المحالات اللازمة عن اعتبار التصورات خارج الذهن. وعدد فى كتاب "البرهان" جميع الصنائع النظرية، التمامات الأربعة^(٢).

ومن أسماء الفرق يظهر المفسرون والقدماء، وأصحاب التناسخ، ثم المشاؤون ثم المشرحون، وقداماء المشائين^(٣). اختلف القدماء فى معنى للقوة الناطقة. ورأوا أنه يمكن الإبصار بلا توسط وأن تتم الإدراكات بالخلاء. ولا يصح نسبة الترتيب إلى الحرارة إلا بالعرض كما كان يفعل القدماء. ويقول أصحاب التناسخ أن النفس تتغير عند الحدوث من لاهوىلى إلى هوىلى ومن هوىلى إلى لا هوىلى. ويلزم من ذلك أن تكون منقسمة، وهى ليست كذلك. وقد ذهب عليهم أن تعدد النفس بتعدد موضوعاتها وليس بتعدد ذواتها^(٤).

ومن الموروث لا يظهر إلا ابن سينا ثم ابن باجه وكتابه النفس^(٥). ففارق الاتصال لا يبرر وجود جنس آخر من الحس على ما يراه ابن سينا فلا توجد محسوسات غير المشهورة. وإذا كان ثالمسطبوس وغيره من قداماء المفسرين يجعلون القوة التى يسمونها العقل الهوىلاتى أزلية فى حين أن المعقولات الموجودة

(١) سماع الطبيعى، السابق من ٢، السماء والعالم من ٣، الكون والفساد، من ٤٣/٣٩/١٨/٥/٣.

(٢) السابق من ٢٧-٣٤/٣٢/٣٥-٤١/٣٩/٤٣-٤٥/٥٥/٧٧-٨٤/٧٨.

(٣) المفسرون، القدماء، أصحاب لتناسخ (٣)، المشاؤون (٢)، المشرحون، قداماء المشائين (١).

(٤) النفس من ٧٥/٧١/٦١/٢٦/٣١/٨.

(٥) ابن سينا (٢)، أبو بكر بن الصائغ، كتاب النفس (١).

فاسدة لارتباطها بالصور الخيالية فلان ابن سينا وأتباعه يناقضون أنفسهم ولا يشعرون لانهم يجعلون المعقولات أزلية حادثه ولها هيولات أزلية وهو تناقض. فان ما كان بالقة ثم أصبح بالفعل حادث . وقد صرح ابن باجه فى كتاب النفس أن الحاسة تترك محسوساتها بتوسط للرطوبة وهو أيضا رأى ثالمسطيوس^(١).

وتظهر بعض للتعبيرات الدينية العقلية مثل أن الاجسام المضئية نوعان الجسم الالهى والنار ، بالذات فى الجسم الالهى وبالعرض فى النار. وربما تظهر بعض التوجهات الدينية غير المباشرة عن طريق استعمال تصورات خلقية مثل تصور العقول "أشرف" و"أخص" والاعلى والادنى تصورات دينية غير مباشرة. كما تظهر بعض للتوجهات الاسلامية التى أتت من العقل اليونانى والتكزيه الطبيعى مثل أن الطبيعة لا تفعل باطلا ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه﴾. وتظهر بعض التعبيرات العربية للمطوية المعروفة عند ابن رشد مثل لبيت شعري. وكما تبدأ الجوامع بالبسلة تنتهى بالحمدلة^(٢).

رابعا: جوامع ما بعد الطبيعة (ابن رشد).

وهو أكبر الجوامع لدرجة الخلط بينه وبين التلخيص^(٣). أعلن ابن رشد أنه سيجعلها خمس مقالات ولا توجد إلا أربعة^(٤). يبدأ أولا بتحديد غرض العلم ومنفعته وأقسامه ومرتبته وتبئته ابتداء من الأنفع، وهو التصور العام للعلم قبل الدخول فى تفصيلاته. وإذا كانت المقالة الأولى جديدة للغاية عن مصطلحات علم مابعد الطبيعة فإن المقالة الثانية فى مطالب ما بعد الطبيعة تعادل الزيتا Z والهاء H من كتاب أرسطو. والمقالة الثانية فى التلخيص العامة تعادل الثيتا Θ الاى I، والمقالة الرابعة فى مبادئ الجوهر تعادل المقالة الحادية عشر، السلام فى كتاب

(١) النفس من ٨٧/٤٧/٣٦ .

(٢) السابق من ٩٣/٢/٨٢/٤٣/٢٨/٨٦/٢٧ .

(٣) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة ، حققه وقدم له د. عثمان أمين ، البابى الطبى ، القاهرة ١٩٥٨ . وقد نشرت من قبل ثلاث مرات ، نشر مصطفى القبلى فى القاهرة دون تاريخ ، ونشرة كارلوس كويروس رديجز مع ترجمة أسبانية فى مدريد عام ١٩٩١ ، ونشرة دائرة المعارف العشوائية بجيدر آبلد. عام ١٩٤٧ ، مع باقى الجوامع الطبيعية. وقد ترجمها للمستشرق الألماني فلادون برج، ليدن ١٩٢٤.

(٤) مقالات أرسطو : A, a, B, Γ, E, Z, H, Θ, I, K, Λ, M, N. المقالة الأولى (٣٢)، الثانية (٤٦)، الثالثة (٤٤)، الرابعة (٤٦)، السابق من ٧٩. قال بعض من شافه المؤلف إنه لم يلتفت إلى إتمام الكتاب بالمقالة الخامسة التى وعد بها لأنها اشتملت على أمور غير مهمة كتصحيح مبادئ العلوم والمقدمات التقنية ورأى أن يكفى بذلك بما تشير إليه السابق، من ١٦٥/٧١/٨٥/٩٢/٩٣/١٠٥/١٢٢/١٢٣/١٣٧/١٣٨/١٦١.

أرسطو. فمن أربعة عشر مقالا يذكرها أرسطو يلخصها ابن رشد في أربعة. أصغر المقالات الأربعة الأولى، وتتساوى المقالات الثلاث الأخرى.

وفيها يتبع ترتيب أرسطو في كل مقالة. ويحيل اللاحق إلى السابق والسابق إلى اللاحق مما يدل على وحدة الموضوع، وضم الأجزاء إلى الكل، والعودة من الاستطراد والخروج عن القصد^(١). وتظهر ثقافته الطبيعية في ضرب الأمثلة الطبيعية والصيدلية مثل السكجيين، ورأى الأطباء في الطبيعة وقواها المدبرة للأجسام. ويتكون من عدة فقرات لا يبدأ أي منها بالصيغة القسائمة "قال أرسطو" التي أصبحت عنواناً على التبعة بل قلنا، نحن نقول، "يقول"، "يقال"، "للقول"، "يحل"^(٢).

وتبدأ الجوامع بتحديد القصد والافترض وهو النقاط الأكاييل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعية في علم ما بعد الطبيعة على عادته في الجوامع السابقة. وهي رؤية "بالجملة" أي الرؤية عن بعد. والجوامع يبان وإيضاح ليس للأقوال بل للموضوعات. لذلك تكثر صيغ البيان، أفعال وأسماء "يتبين". وأنحاء التعليم المستعملة في علم ما بعد الطبيعة هي للوضوح والاستدلال والأمور البينة أو القريبة من البينة أو أمور بينت في العلم الطبيعي. وإن غاب البيان وقع الفكر في المحال والشناعة والخلف والتناقض. كما تظهر أفعال الشعور المعرفي مثل "رأى"، "لاح"، "شك"، "نظر"، "ظن"، "شك". والفكر إقتضاء ومعيار. له مقاييس صحته الداخلية. لذلك تكرر أفعال "ينبغي"، "يقتضى"^(٣). الفكر ليس فقط فكراً استدلالياً بل هو فكر تجريبي يبحث عن العلل والأسباب وليس فقط عن الاتساق، اتساق النتائج مع المقدمات. لذلك تكثر الصيغ الشرطية مثل "إذا كان هذا هكذا"^(٤). ويرد ابن رشد سلفاً على المسائل "وقد يسأل مسائل" أو على المعارض "فإن اعترض أحد" حتى يكتمل بناء للموضوع، ويصبح واضحاً بذاته.

١ - المؤلف. ويتصدر المؤلف الموروث كالعادة في الجوامع. يتقدم أرسطو ثم أفلاطون ثم الاسكندر ثم بطليموس وديموقريطس، ثم فيثاغورس وسقراط وثامسبيوس وفرغوريوس وجالينوس والفروطاغورس وماتن^(٥). يحدد أرسطو

(١) السابق من ١/١٦/٣/١-٣٢/١٩/٣٨-٤٠/٣٨/٤١-٤٩/٥٢-٥٣/٥٨/٦٦

(٢) عدد الفقرات (٥٨)، قلنا (١٠)، نحن نقول (٥)، القول، يقال (٤).

(٣) قصد (٢)، بالجملة (٥)، تبين (٢٧)، ظاهر (١٥)، شك، سأل (٣)، نظر (٢)، ظن (١).

(١) ينبغي (٤)، يجب (١)، السبب (٢).

(٤) ما بعد الطبيعة من ١/١٠/٧/٣/٨٠.

(٥) أرسطو (٣٠)، أفلاطون (٦)، الاسكندر (٣)، بطليموس، ديموقريطس (٢)، فيثاغورس.

سقراط، تامسبيوس، فرغوريوس، جالينوس، فروطاغورس، ماتن (١).

أقسام العلم: الأول الأمور المحسوسة بما هي موجودة والتي أجانسها هي المقولات العشر كما فعل الأوتل، والثاني مبادئ الجواهر وهي الأمور المفارقة ونسبتها إلى المبدأ الأول، والثالث موضوعات العلوم الجزئية وأغاليطها التي وقع فيها القدماء في المنطق والطبيعات وعلم التعاليم. ويسمى العقول المفارقة جواهر. والجواهر موضوع العلم الطبيعي في المقالة الثالثة من "السماع الطبيعي". ويعزل أرسطو أفلاطون بأن جعل ما هو مبدأ فاعل للشيء الكائن بالعرض أي بعيداً مبدأ وفاعلاً للشيء الكائن بالذات أي قريباً. وهذا هو الفرق بين المذهبين. أرسطو ينكر أن تكون للصور المفارقة مبادئ فاعلة إلا على أنها كليات في الذهن. ولا يحتاج الأمر أن تكون صوراً مفارقة كما هو الحال عند أفلاطون في شيء من المتكونات ماعدا للعقل الإنساني. هذا هو الصحيح من مذهب أرسطو، المولد بالذات للشخص هو شخص مثله. لذلك يقول إن الإنسان إما يولد إنسان. والمعنى المتكون فيه بالعرض وهي الإنسانية تولده الإنسانية للمجردة من المادة وهذا هو الفرق بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو^(١). يدرس ابن رشد الموضوع ثم يستشهد بما قاله أرسطو. فابن رشد هو صاحب النص وأرسطو هو المؤيد ربطاً للتجربة بالقول، وللمشاهدة بالترث، وللحاضر بالماضي. فقد وضع أرسطو موضوع القوة والفعل في المقالة الأولى في علم ما بعد الطبيعة تبين أهمية الموضوع.

وأرسطو يفصل الفلسفة اليونانية إلى قسمين، ما قبله وما بعده. الحقيقة تتطور وتتشكل وتتخارج وتتضارب وتتباعد إلى آراء ومذاهب ثم يأتي أرسطو ليوحدها ويبينها ويعرضها ويطن عن إكمالها كما يفعل آخر الأنبياء مع الأنبياء السابقين عليه وكما يفعل القرآن مع الكتب السماوية الأخرى بحيث يكون مصدقاً لها ومهيئاً عليها.

وتسير الكواكب والأفلاك مثل الشمس والقمر سيرات معتلة في أبعاد محدودة من الشمس لذلك يقول أرسطو إن سيرتها سيرة الشمس.

ويتبع ابن رشد طريقة أرسطو لإثبات أن المحرك ليس في هولي وهو طريق الأولى، فالأشرف أولى من الأخس وقياس الأولى هو قياس الفقهاء. فابن رشد الفقيه هو الذي يتعامل مع أرسطو الفيلسوف. وهو ما تتضمنه مقالة اللاه، وهي التي تتم للعلم، وتكمل الجزء الأول منه. والفلك أشرف أجزاء الكوكب. وكلما كثرت الكواكب كان أشرف. وقد صرح أرسطو بذلك. الفلك المحرك بالحركة العظمى هو أشرف الأفلاك. وقد ظن البعض أن مذهب أرسطو هو

(١) ما بعد الطبيعة من ١٢/٤١/٤٤/٥٣/١٠٦-١٣١/١٢٩-١٤٦/١٣١-١٤٧/١٤٧-١٦١/١٦١.

وجود محركين يحدد الحركات. وصحح الإسكندر ذلك فى مقالته المشهورة "مبادئ الكل"، وجعل المحرك لجميع الأفلاك محركاً واحداً. ويحاول ابن رشد الجمع بين الإثنين بحثاً عن الأولى والأليق. فلكل حركة متحرك طبقاً لأهل التعاليم وإلا لعلت الطبيعة بطلاً وعبثاً. وفى نفس الوقت الحركة واحدة بالحقبة تكون عن محرك واحد.

ويستعمل ابن رشد ظاهر قول أرسطو كى يثبت أن الله عالم بكل شئ وأنه لا يضيره أن يعلم الأفضل الأخس والأكثر كمالاته كمالاً والأتم الأنقص لإثبات العلم الإلهى ضد منكريه .

ويضع ابن رشد قضية الصور فى سياقها التاريخى ثم ينتهى كما انتهى إليه أرسطو أنه "لا حاجة لنا فى ذلك الى القول بالصور". كان الفلاسفة قبل أفلاطون يرون أن العلم هو المحسوسات. ولما رأوها متغيرة نفوا العلم حتى ان البعض منهم إذا سئل عن العلم أشار بأصبعه أى إنه متغير ومن ثم لا حقيقة أصلاً. وهو الموقف الموسطاى. ثم أتى سقراط وأثبت وجود معقولات أزلية خارج النفس مطابقة لما هى عليه فى النفس، وهى مبادئ الجوهر المحسوس. فلو كانت موجودة فليس لها غناء فى وجود الكائنات. فالجزئى جزء لآخر مثله شبيه بالنوع ولا يوجد لها صورة خارج النفس.

وثامسطيوس يحتج لأفلاطون على وجود الصور الفاعلة بوجود الحيوانات التى تتولد عن العفونة . ويظن أن هذا مقربه عند أرسطو دون ما حاجة إلى إدخاله سبباً للكون على ما يظن فى كتاب "الحيوان". ولكن المبدأ القريب عند أرسطو هو القوة النضائية والبعيد هو صور الاجرام السماوية. ومن غير المحتمل ان يرى أرسطو ان للصور للمفارقة تأثيراً عاماً فى جميع ما يتكون بغير واسطة. وقد أخطأ من يظن ذلك ولجئى الاقوال العلمية مجرى الاقوال الشعرية التى تستعمل فى تعليم الجمهور. ولولا النفس لم يوجد إلا التحرك فقط. وهذا بين مما يفعله الاسكندر لأنه ليس غير المتنفس أفضل من المتنفس لأنه مدبر له ومتقدم عليه. والأزلى أفضل من غير الأزلى.

ويخطئ الاسكندر من يقول ان العناية تقع بالجزئيات كلها. وكان أصحاب الرواق يقولون ذلك لأن العناية تكون لكل لأنها عامة به. لذلك أخطأ بروتاجوراس عندما جعل نسبة للخير والشر اليه نسبة واحدة. وهو قول غريب على طباع الانسان ومنافى لطبيعة الوجود التى هى فى غاية الخير. فلا يوجد

خير أو شر أو يتقلب أحدهما للآخر فتعدم الحقيقة، وبالتالي يكون تعظيم الله عبادة خير بالوضع. وقد يكون الخير في غيره، وكلها آراء شنيعة^(١).

ويتسلم عدد الحركات والأجسام المتحركة من صناعة النجوم التعاليمية الأشهر في "وقتنا" والذي ليس عليه خلاف بين أهل هذه الصناعة من لدى بطليموس إلى "زماننا" وترك ما بينهم من خلاف. ووجود ذلك تاسع في شك. فقد ظن بطليموس أنه توجد حركة بطيئة لفلك البروج غير الحركة اليومية التي يتم دورها في آلاف السنين. ويضرب المثل بقول جالينوس على القول بمثل متوسط بين الصحة والمرض تجوزا على المتوسطات. وقد رأى فيثاغورس أن هناك كما مفارقا، وجوده غير وجود هذا الكم المحسوس هو موضوع صناعة التعاليم. وحصر ديموقراطس فصول الأشياء في ثلاثة فقط: الشكل، والوضع، والترتيب. وهذا هو سبب عذله. الفصول أكثر من ذلك مثل الجواهر التي فصلوها في الحرارة والبرودة. وقال فرغوريوس وربما أفلاطون وغيره من الفلاسفة المتقدمين أن الجوهر هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة. ثم أخذوا بعد ذلك بأن جعل البعض للمادة الأولى غير مصورة بالذات وبعضهم جعلها مصورة بالأبعاد مثل أصحاب المظلة. وتؤدي الأفكار للقوة والفعل في العلم إلى شك مائن كما هو مذكور في أنطولوجي الأخيرة.

ويحال إلى باقي مؤلفات أرسطو للمنطقية والطبيعية. فالالهيات هي طبيعيات مقولية. وكلاما إنسانيات، إسقاط من الزماني على الواقع عن طريق الوهم. فيذكر البرهان ثم المقولات، والسماء والعالم، ثم النفس، ثم السماع الطبيعي والحيوان، ثم أنطولوجيا، وسوفسطيقا، والكون والفساد، وما بعد الطبيعة، وفي مبادئ الكل لاسكندر^(٢). يحيل ابن رشد إلى كتاب البرهان في تصنيف الصناعة إلى كلية وجزئية، الكلية التي تنظر في الموجود بإطلاق وواقعه الذاتية مثل الجدل والسفسطة وما بعد الطبيعة، والجزئية التي تنظر في أحوال الوجود مثل الطبيعة والتعاليم. وفي البرهان تظهر أغاليط القماء في العلوم الجزئية القسم الثالث من علم ما بعد الطبيعة بعد القسمين الأولين، الموجودات المحسوسة والمبادئ المفارقة. ويعرف التمييز بين الذات والعرض أيضا في كتاب البرهان. وتتشأ المحالات من وضع هذه الكليات بذاتها خارج النفس. وهي مخترعة وكاذبة وليست صادقة. فالصادق هو الذي يوجد في الذهن مطابق لخارج الذهن كما وضع ذلك في كتاب البرهان. وتعرف الأعراض من كتاب

(١) للملحق ص ٣٩/٣٢/٧٣/٩٢/١١٢/١٣٠-١٣١.

(٢) البرهان (٦)، للمقولات، السماء والعالم (٥)، النفس (٤)، السماع الطبيعي، الحيوان (٣) أناطولوجيا، سوفسطيقا، للكون والفساد، ما بعد الطبيعة (١)، في مبادئ الكل (الاسكندر) (١).

المقولات وكذلك المتقابلات والمتأخر والمتأخر وأنواع للمحمولات. وتبين في
سوقسطي أن ما لانهاية له بالفعل تتناقض^(١).

وتم عرض منفعة علم ما بعد الطبيعة "في كتاب للنفس" في استكمالها لقواها
الناطقة لحصولها على كمالها الأخير. وقد تبين فيه أيضا موضوع الكل في الذهن،
المعنى الذي كان به للكل كليا، جوهر مفارق ولحد بعينه أي معقول المعقولات.
كما تبين فيه أن العقل خاص بالقوة الناطقة. وقد تبين في كتاب النفس أن المعقول
كمال العقل وصورته. وقد لخص "السماء والعالم" أن الفعل مقترن بالقوة أبدا.
والأمور الأزلية لا تشوبها القوة، ولا يحدث فيها تغير من القوة إلى الفعل. كما بان
فيه تتبع الأجزاء بعضها بعضا عن محرك واحد وهي منفصلة عنه، وأن
الامتصاصات ضرورة معلومة عن الحركة العظمى، واستكمال الجسم المستدير. ولم
يكن في المحرك الذي تبين وجوده في السابعة عشر من الحيوان كفاية في محرك
دون محرك للكل. ويحال إلى "لكون والفساد" لمعرفة الهولوى ومراتبها. وقد
تعرضت السابعة والثامنة من "السماع الطبيعي" إلى تقدم القوة على الفعل^(٢).

ومن أسماء الفرق ينصدر القدماء ثم اليونانيون، ثم الفلاسفة والمفسرون
والأفنديون من الطبيعيين، والحدث، وأصحاب الرواق، وأصحاب المظلة^(٣). لقد
أخطأ القدماء أخطاء منطقية في أمور واضحة بذاتها ومن ثم تكون مهمة علم ما
بعد الطبيعة حل تلك المغالطات لأن حل الشكوك للوقعة في الموضوعات جزء
من تمام المعرفة بعد حصولها بالجوهر. وقد ظن بعض من سلف من القدماء أن
الموجود واحد، تاركين أنفسهم للمحسوس وانقيادهم إلى أقاويل سوفسطائية.
نالقضم أرسطو فيها في المقالة الأولى من السماع الطبيعي. اعتبروا الواحد
مرادفا للموجود. وقد اختلف القدماء فيما يتقوم به هذا الجوهر للمحسوس. وهي
كلها آراء فاسدة، تبين بطلانها في العلم الطبيعي مثل القول بالجزء الذي لا
يتجزأ. وهو نفس موقف ابن رشد في نقد دليل المتكلمين في "مناهج الأدلة". ولقد
أقر جميع القدماء بوجود المادة. وحكى أرسطو عن بعضهم وهو ديموقراطس أنه
كان يحصر فصول الأشياء في ثلاثة فقط: الشكل، والوضع، والترتيب. هذه
الأبعاد الثلاثة الموجودة في الهولوى الأولى هي التي أجمع القدماء عليها. وقد أقر

(١) ما بعد الطبيعة ص ١١٧/٧٨/٥٦/٣٥/٢٩/٢٣/١٦/١٤/١٣/٥/٢.

(٢) السابق ص ١٥٥/١٤٢/١٣٤/١٣٠/١٢٥/١١/٨٤/٥٧/٥٥/١.

(٣) القدماء (١٤)، اليونانيون (٢)، الفلاسفة، المفسرون، الأفنديون من الطبيعيين، الحدث،
أصحاب الرواق، أصحاب المظلة (١).

جل التقدماء السابقين على أرسطو أن القوة متقدمة على الفعل^(١). وجرت عادة اليونانيين على استعمال الاسم المشتق وليس الاسم الصحيح. فكل لغة اسألنيها في الصفة والنسبة. وقد اشتهر عند الفلاسفة أن القوة هو الاستعداد للوجود بالفعل. ووصف الشعراء اليونانيون الاضطراب بأنه مؤذ ومحزن. وعند أصحاب المظلة المادة الأولى مصورة بالأبعاد. ورأى الاقنمون من الطبيعيين تقدم المحسوسات الجزئية إلى الكليات العقلية. وشعر الحدث منهم بالسبب الصوري وتصوره على غير ما هو عليه. واعتقدوا أن المعقول خارج الذهن وهو أخرى بالوجود من محسومه. واعتبروا الواحد مسبب كثرة الموجودات. وجعل كثير من التقدماء الكثرة عدم الوحدة لأن عدم أحسن من الملكة، والملكة أشرف من العدم. والحقيقة أن الوحدة عدم للكثرة لأن العدم أشرف من الموجودات الدينية. والترتيب على طريقة الأخرى والأولى والأخلاق وهي عادة المفسرين.

٢ - الموروث. ويظهر الموروث بصورة واضحة أكثر من الجوامع المنطقية والطبيعية نظرا لامكانية التشويق بسهولة بين الوافد والموروث في الالهيات. فيقتصر ابن سينا على الاطلاق وكأن جوامع ما بعد الطبيعة قد كتبت ضده. ثم محمد بن عبد الله، والفارابي، والغزالي، والزرقلالي^(٢). ويظهر ابن سينا منذ الصفحات الأولى. إذ ينقد ابن رشد البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأول في هذا العلم. ويستهزأ بالاولى جنسية غير صادقة بالكل ولا تعطى شيئا على التخصيص. لذلك عاتده الغزالي في "التهافت". يتسلم علم ما بعد الطبيعة مبادءه من العلم الطبيعي مثل الحركة. ويتسلم اعداد المحركين من صناعة النجوم التعاليمية وليست من المبادىء المفارقة التي قد تلوح من العلم الطبيعي كما يقول ابن سينا. علم ما بعد الطبيعة يبدأ من العلم الطبيعي وليس من المبادىء المفارقة التي هي أحد أجزائه. ابن رشد يبدأ من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة وابن سينا يبدأ من ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة. يؤسس ابن رشد ما بعد الطبيعة على الطبيعة، ويؤسس ابن سينا الطبيعة على ما بعد الطبيعة. لقد غلط ابن سينا كل الغلط عندما رأى أن صاحب العلم الطبيعي لا يمكنه أن يبين أن الاجسام مؤلفة من مادة وصورة وأن صاحب هذا العلم، وهو ما بعد الطبيعة، هو الذي يتكفل ببيانه. "وسقوط هذا كله بين" نفسه عند من زاول العلمين^(٣). ولا يكفي أن يقول أن حركة

(١) ما بعد الطبيعة ص ٣٢٥-٣٣٠/٦-٤٠/٢٢/٧٣/٨٦-٨٩/٨٧/١٠٥/١١٤-١١٥/١١٥-١٥٠/١٥٤.

(٢) ابن سينا (١٩)، الغزالي، الفارابي، الزرقلالي، محمد بن عبد الله (١) .

(٣) ما بعد الطبيعة ص ١٢٧/٤١/٤ .

الميل إنما تكون من حال غير طبيعية إلى حال طبيعية فإن ذلك لا ينطبق إلا على الاجسام التي حركتها مستقيمة وسكونها طبع ردا على من قال إن حركة الجرم السماوى يشوق الميل فقط. والاجرام أزلية وليس لها قوى متخيلة كما يزعم ابن سينا لأنها لا توجد بغير حواس كما يبين ذلك علم النفس. ويزعم أن الاجرام السماوية تتخيل الأوضاع التي تتبدل عليها مما يجعل حركتها ليست واحدة أو متصلة لتعاقب اختلاف الصور المتخيلة. واختلاف احوالها.

والعرض كمصطلح فلسفى يدل على العرض فى الشيء كما يكرر ذلك ابن سينا. وهو خلط بين المقولات الاوائل والمقولات الثانوى "ولكن هذا شأن هذا الرجل فى كثير مما يأتى به من عند نفسه" (١). وقد ظن أن الواحد بالعدد إنما يدل على عرض فى الجوهر وليس على الجوهر ذاته. ويعود ما يراه من أن أرسطو يرى أن الصور المفارقة لها تكثير عام فى جميع ما يتكون بغير واسطة. ويرى أن الأبعاد الثلاثة تابعة لصورة بسيطة موجودة فى الهيولى الأولى وهى التى بها يفعل للجسم الاتصال والانفصال. وهى واحدة مشتركة بين جميع الأشياء كالمادة الأولى. والأدق هو لفظ المتجسم لأنه اسم مشتق. والمشتق أدل على الأعراض. وإذا كان ظاهر كلامه أن هناك صورة بسيطة بالفعل غير صور الأجسام البسائط التى هى الثقل والخفة فإن مجموع هذه الصورة مع المادة الأولى هى الجوهر الذى عرض له لتجسم أى الأبعاد الثلاثة. وغير ذلك باطل. ولا يلزم الدور الذى يقول به ابن سينا أنه يلحق فى تحديد القوة والفعل فإن المضافين يؤخذ كل منهما فى تصور الآخر على مستوى للتصور وليس على مستوى للتقدم والتأخر.

وموضوع الواحد المطلق إما أن يكون شيئا مشتركا للمقولات العشر كلها كما يقول ابن سينا وإما أن يكون شيئا مفارقا كما يرى كثير من القدماء فى طبيعة الواحد وهو خطأ. أما رأى ابن سينا من أن الموضوع الواحد أمر زائد على جميع المقولات ويدل أبدا وفى كل حال على عرض مشترك للمقولات كلها فيستحيل لأنه يدل على أمر خارج الأشياء التى يقال عليها. فهو ليس واحدا بالجوهر لا بالشخص ولا بالمعنى الكلى. وهو قول يبين للسقوط بنفسه. وقد ظن ابن سينا أنه من الواجب أن يكون الموضوع عرض موجود فى جميع المقولات، وليس الأمر كما ظن، فإن الواحد بالعدد طبيعته غير طبيعة سائر الموجودات، الواحد العددي معنى الشخص مجردا عن الكمية والكيفية. وقد رام ابن سينا أن يجعل الأمر فى العدد مثل الأمر فى الخط والسطح فى حين أن المنفصل غير

(١) السابق ص ١٠-١١/١٩/٥٢-٧٣/٧٦/٨٢-١٦٣/٨٣.

المتصل. وقد اعترض على حد العدد أنه جماعة الأحاد والكثرة المؤلفة منها بأن الكثرة لا تكون جنساً للعدد وهي نفس العدد^(١).

ويذكر من مؤلفات الموروث "الموجودات المتغيرة" للفارابي "والتهافت" للغزالي. فقد أطل الفارابي في أنحاء التخليط في المواضيع المغلفة تحت موضع النقطة والإبدال في "الموجودات المتغيرة"^(٢).

ويذكر المتكلمون ثم المتفلسفون ثم المترجمون كفرق داخلية، المتكلمون "من أهل زماننا" في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد. وقد تمسك بهذه الشبهة كثير من متكلمي زماننا. ونقلوا هذه الأقاويل بأعيانها من أجل إبطال وجود الكليات. ولا يلزمهم عن ذلك فيما يزعمون ارتفاع المعرفة لأنهم لا يقولون بالمقاييس التي تتألف من مقدمتين ولا بالمحمولات الذاتية. ويصحح كلامهم في مبادئ المنطق والصنائع الجزئية^(٣). قبل المتفلسفون لفظ الجوهر وهو اسم منقول من الجمهور. وفضل المترجمون صياغة لفظ الهوية للترادف مع الموجود. وهو لفظ منقول. عند الجمهور حرف وعند الفلاسفة اسم. فالهوية من الهو. فعل ذلك بعض المترجمين لأنها أقل تخليطاً من اسم الموجود إذ كان شكله شكل اسم مشتق^(٤). ويرى المتكلمون أن الأسباب تتقدم بالزمان المسببات في حين أن الارتباط بينهما بالذات وليس بالعرض، في التصور وليس في الوجود.

وتبدو روح الحضارة الإسلامية في المقالة الأولى "في المصطلحات المستعملة في علم ما بعد الطبيعة"^(٥). فالعلم يبدأ بالمصطلحات أي باللغة كما حول الفارابي من قبل علم المنطق إلى علم اللغة في كتاب "الحروف" وكما هو الحال في المناظرة الشهيرة بين النحو والمنطق بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس^(٦). والحضارة اليونانية تبدأ بالاشكالات Aporia والحضارة الإسلامية تبدأ بالمصطلحات أي باللغة. تبدأ المصطلحات عند الجمهور، في لغة الحياة اليومية ثم تصبح مصطلحات عند الخاصة، أسماء منقولة أو مشتقة مثل الجوهر.

وتظهر خصائص اللسان العربي وعاداته وأمطته مثل "عنز أيل" و"عنقاء مغرب" كتصورات في الذهن وليست كموجودات في الخارج.

(١) السابق من ١٠٣/١٠٤-١٠٤.

(٢) الموجودات المتغيرة، للتهافت (١) السابق من ١٢٥.

(٣) المتكلمون (٣)، المتفلسفون (٢)، المترجمون (١).

(٤) السابق من ١١-١٣/٥٦/٩١.

(٥) السابق من ٨-٣٢.

(٦) انظر دراستنا: الجدل بين الرائد والموروث، قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي، هوم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٠٧-١١٨.

كما يظهر الأملوب العربى فى ضرب الامثلة بزيـد وعمر و للاشارة لى
 أى انسان فى موضوع الماهية والوجود، وأن محمد هو ابن عبد الله على تكون
 اسم من اسمين. وتظهر بعض اللزيمات الابدية مثل "عمرى"، "باطل وأى
 باطل". ويشار إلى اللسان العربى فى مقابل اللسان اليونانى. فبينما جرت عادة
 اليونانيين بتسمية الشيء المتكون باسم مشتق مثل "خشبى" وليس أرضى ولا
 سمائى. وهذا النحو من التعليـم ساقط فى زماننا لان هذه الدلالة لا توجد فى لغتنا
 إنما يظهر ذلك فى اللسان العربى فى الأعراض والفصول. فلا تقول العرب ان
 بعض الحيوان نطق بل انه ناطق. فالصورة غير الموضوع. ولا نقول عن
 الجسم بياض بل أبيض. وقد تحمل الأجناس على الأنواع فنقول الصندوق خشب،
 والانسان حيوان. بل ان تعليـم اللغة ساقط فى زماننا لأن النحويين يتبعون
 أساليب خارج اللسان العربى فى النسبة والأسماء المشتقة^(١).

وتذكر البيئة الجغرافية الاسلامية مثل جزيرة الأندلس^(٢). وزمان العصر
 "زماننا" و"وقتنا". وينقل ابن رشد من المكان والزمان اليونانى إلى المكان والزمان
 الاسلامى. فقد ظن بطليموس أنه توجد حركة بطيئة لفلـك السـروج عن الحركة
 اليومية يتم دورها فى آلاف السنين. ورأى آخرون مثل للزرقالى "من أهل بلادنا
 هذه، وهى جزيرة الأندلس" ومن تبعه منهم أنها حركة إقبال وإدبار. ووضعوا لذلك
 هيئة تزم عنها الحركة. كما ينقل ابن رشد للزمان من الزمان اليونانى لى زمانه.
 فقد كثرت تعبيرات مثل "فى زماننا هذا"، فى وجود الامكان متقدما على الشيء
 الممكن بالزمان وكما هو الحال منذ قديم الدهر. لكن "أهل زماننا" يضعون الامكان
 قبل الفاعل. وينتج عن ذلك عدة محالات فى الصنائع الجزئية النظرية. والغلط فى
 هذا المبدأ سبب لغلط كثيرة. وهؤلاء القوم من "أهل زماننا" ينفون ان تكون
 بالانسان استطاعة وقدره فتبطل للحكمة العملية، وتبطل الارادات والاختيارات
 وجميع الصنائع الفاعلة. ولا يرجع هذا الموقف الى تحليل نظرى بل لتبرير مواقف
 مسبقة اعتقدوا بصحتها، وانتسرا فيما بينهم عليها، ويريدون تزييف ما يعاندها
 وثبات ما يعاضدها. ويقصد ابن رشد الاشعرية التى تريد الدفاع عن العقائد
 الشعبية باسم الفكر، وعن عقائد السلطان باسم النظر^(٣).

ويظهر الموروث بطريقة غير مباشرة مثل الالهيات التى يسهل قبحها
 تشويق الروافد فى الموروث. فالاسباب للموجودات لما من جهة الطبيعة فى العلم
 الطبيعى أو من جهة الاله فى العلم الالهى والأشياء الالهية. والقسم الثانى من

(١) السابق ص ١٦-١٧/٢٠/١٢/٥٤-٨٧/٧٦/٥٧-٩٨/٨٧/٩٩-١٣٢/٨٧.

(٢) جزيرة الأندلس، اللسان العربى (١).

(٣) السابق ص ٥٧-٨٤/٨٥-٨٧/١٣٠-١٣١.

علم ما بعد الطبيعة في مبادئ الجواهر، وهى الأمور المفارقة. ونسبتها الى المبدأ الأول وهو الله تبارك وتعالى، صفاته وأفعاله ونسبة سائر الموجودات اليه، وهو الكمال الأقصى، والصورة الأولى، والفاعل الأول. هناك فرق بين الوافد والموروث في الموضوع والتوجه والقصد. للفرق في اللغة والمصطلحات وحدها. وأخرى ما قيل في اسم التام هو المبدأ الأول تعالى إذ أنه هو علة الجميع وليس معلولا لشيء، كماله من ذاته، وجميع الموجودات مستفيدة كلها منه. فهو إذن أتم كمالا. وقد تلطفت العناية الالهية لاتصال الوجودين أحدهما بالآخر، القوة والفعل. وهو انتقال من الأقل كمالا الى الأكثر كمالا. وتستفيد الموجودات كلها من المبدأ الأول الذى هو الله تبارك وتعالى. فالعناية الأولى بنا هى عناية الله عز وجل، وهو السبب في سكن الناس على الأرض، وكل خير منه، والشر لضرورة الهيولى. جعلت العناية للحيوان حسا، وللإنسان عقلا. وتتضمن العناية الا يكون الشر من عند الله بالرغم من أن كل الأمور ممكنة له. وهو اقرب الى الموقف الاعتزالي الذى ينكر وجود الشر في العالم.

وظن قوم أن العلم الالهى لما ينظر في الأشياء للمفارقة فقطب في حين أنه ينظر أيضا في الأمور المحايثة ويضرب المثل على سلب الطرفين، وعدم دخولهما تحت جنس واحد لا توسط بينهما بالقول في الله تعالى أنه لا خارج العالم ولا داخله. وقد عظمت القدماء المتفسر واعتبرته من الآلهة. ويبحث أرسطو وابن رشد عن مبادئ لهذه الاجرام السماوية الالهية ابتداء من علم النفس لأن أكثر المبادئ مأخوذة منه. لذلك قيل في الشرائع الالهية "اعرف ذاتك تعرف خالقك" فالالهيات نفسانيات أى إنسانيات، ومبادئ للعلم الالهى في مبادئ علم النفس^(١).

وتذكر آيتان قرآنيتان: الأولى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا﴾ لإثبات وحدانية الغاية ووحدانية المصرك. فالعلم واحد بمبدأ واحد والا كانت الوحدة موجودة له بالعرض. والثانية ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾، وهو أن الكمال يصدر عن الكمال وأن المبدأ لا يصدر عنه الا مبدأ. فمحال أن يصدر الجهل عن العلم، والفاضل لا يوجد فيه نقص. لذلك تمعك البعض بأن الله يعلم الأشياء في مقابل آخرين يقولون إن الله لا يعلم ما دونه. وهذا هو المبدأ الذى تليق به الصفات المتقدمة وتطبق عليه. هو الله تبارك وتعالى لأن إدخال مبدأ آخر متقدم على هذا ضرورة أفضل، والطبيعة لا فضل فيها. ويظهر تعبير "إن شاء الله تعالى" بعد الاعلان عن نهاية قسم من العلم وبداية آخر. وكما تبدأ الجوامع باليسملة تنتهى بالحملة والسلام على عباده الذين آمنوا^(٢).

(١) السابق ص ٥٣/٢٧-٩٤-١٠٨/١٢٧/١٣٥/١٦٢/١٦٤ .

(٢) السابق ص ١/١٤٤/١٤٦/١٤٩-١٥٠/١٦٤-١٦٥ .

المحتويات

الباب الثالث

الشرح

الفصل الأول

التفسير

الموضوع	الصفحة
أولاً: الشرح: التفسير والتلخيص والحوامع	٩
١ - الأنواع الأدبية الثلاثة	٩
٢ - التاريخ والبنية	١٥
٣ - اللفظ والمعنى والشئ	٢١
٤ - تحليل المضمون	٢٧
ثانياً: تفسير وشرح يحيى بن عدى والفارابي	٣٢
١ - تفسير وشرح بن عدى	٣٢
أ - تفسير الألف الصغرى	٣٢
ب - شرح مقالة الاسكندر الافروديسى	٣٣
٢ - تفسير وشروح الفارابي	٣٣
أ - تفسير كتاب المدخل	٣٣
ب - شرح العبارة	٣٥
ج - شرح رسالة زينون الكبير اليوناني	٥٤
ثالثاً: تفسير كتاب ايمساغوجي لفريريوس (أبو الفرج الطيب)	٥٦
رابعاً: شروح ابن بلجة	٦٥
١ - السماء الطيمى	٦٥
٢ - الكون والفساد	٨٠
٣ - كتاب النفس	٨٤

٨٧	خامساً: شرح البرهان (ابن رشد)
٩٠	١ - الوافد
٩٥	٢ - الموروث
١٠٥	سادساً: تفسير ما بعد الطبيعة (ابن رشد)
١٠٥	١ - النص والترجمة
١١٩	٢ - الوافد
١٢٢	أ - أرسطو
١٣٠	ب - الاسكندر، ثامسطيوس، نيقولا دث، ثاوفرستس
١٣٨	ج - أفلاطون، فيثاغورس، بارمينيس
١٤٢	د - ديمقريطس، اينادقليس، الكساجوراش، انكسندريس
١٤٧	هـ - بطليموس، ابرخس، أوطوكسيس، فيلومس
١٤٨	و - سقراط والموفسطاتيون
١٥٠	ز - فرق الحكماء، القدماء واخذثون
١٦٠	ح - الاحالة إلى النسق
١٦٧	٣ - الموروث
١٦٨	أ - ابن سينا
١٧٢	ب - العلم الطبيعي والعلم الاثني
١٧٧	ج - النفس والعناية
١٧٩	د - الاشعرية والكلام
١٨٥	هـ - التاويل والشرية
١٨٨	سابعاً: شرح النفس، والأرجوزة في الطب لابن سينا (ابن رشد)
١٨٨	١ - الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو
١٨٨	أ - الوافد
١٩٣	ب - الموروث

الموضوع	الصفحة
٢ - شرح أرجوزة ابن سينا في الطب	١٩٥
ثامناً: تفسير ابن البيطار وشرح ابن النفيس	٢٠٣
١ - تفسير كتاب ديسقوريدس لابن البيطار	٢٠٣
٢ - شرح فصول ابقراط لابن النفيس	٢٠٤

الفصل الثاني

التلخيص

أولاً: الشرح والتلخيص	٢٠٩
١ - المترجمون ملخصون.	٢٠٩
أ - كتاب جالينوس في فرق الطب	٢٠٩
ب - كتاب جالينوس إلى غلوقون في التأييد لشفاء الأمراض	٢١١
ج - مختصر لكتاب الأخلاق لجالينوس	٢١٣
د - تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لثابت بن قرة	٢١٥
٢ - الكندي.	٢١٦
أ - القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة	٢١٦
ب - كلام في النفس، مختصر وجيز	٢١٨
ثانياً: تلخيص المنطق (ابن رشد).	٢١٨
١ - تلخيص المقولات.	٢١٨
٢ - تلخيص العبارة.	٢٢١
٣ - تلخيص القياس.	٢٢٩
٤ - تلخيص البرهان.	٢٣٣
٥ - تلخيص الجدول.	٢٣٧
٦ - تلخيص السفسطة.	٢٤٥

الموضوع	الصفحة
٧ - تلخيص الخطابة	٢٤٩
أ - أفعال القول	٢٤٩
ب - الواقد	٢٥٢
ج - الموروث	٢٥٥
٨ - تلخيص الشعر	٢٦٧
أ - الواقد	٢٦٨
ب - الموروث	٢٧٠
ثالثاً: تلخيص الطبيعيات (ابن رشد)	٢٨٠
١ - تلخيص السماء والعالم	٢٨٠
٢ - تلخيص الكون والفساد	٢٨٨
٣ - تلخيص الآثار العلوية	٢٨٩
٤ - تلخيص النفس	٢٩٨
٥ - تلخيص الحاس والخسوس	٣٠٢
رابعاً: تلخيص العلم المدني: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون (ابن رشد) ..	٣٠٦
١ - آليات التلخيص	٣٠٦
٢ - الواقد	٣١٠
٣ - الموروث	٣١١
خامساً: مختصر المستصلى: الضروري في أصول الفقه (ابن رشد)	٣٢٠
أ - ابن رشد والغزالي	٣٢٠
ب - تراكم الموروث	٣٢٥

الفصل الثالث

الجوامع

الموضوع	الصفحة
أولاً: جوامع الشعر للفارابي	٣٢٩
ثانياً: جوامع المنطق (ابن رشد)	٣٣٠
١ - جوامع الجدل	٣٣٠
٢ - جوامع الخطابة	٣٣٢
٣ - جوامع الشعر	٣٣٦
ثالثاً: جوامع الطبيعيات (ابن رشد)	٣٣٧
١ - السماع الطبيعي	٣٣٧
٢ - السماء والعالم	٣٤٢
٣ - الكون والفساد	٣٤٧
٤ - الآثار العلوية	٣٤٩
٥ - النفس	٣٥٤
رابعاً: جوامع ما بعد الطبيعة (ابن رشد)	٣٥٨
١ - الواحد	٣٥٩
٢ - الموروث	٣٦٤



* لنفس المؤلف *

أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق:

١ - أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان، المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢ - الحكومة الاسلامية للامام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣ - جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

١ - اليمسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث النشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

١ - نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (المعلم لأوغسطين، الايمان باحثاً عن العقل لأنسلم، الوجود ولماهى لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار للتوزيع، بيروت ١٩٨١.

٢ - سبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣ - لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار للتوزيع، بيروت ١٩٨١.

٤ - جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار للتوزيع، بيروت ١٩٨٨.

رابعاً: مؤلفات بالعربية:

- ١ - قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.
- ٢ - قضايا معاصرة، للجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨.
- ٣ - التراث والتجديد، موقفنا من التراث لتقييم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.
- ٤ - دراسات اسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.
- ٥ - من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى، مبدولى، القاهرة ١٩٨٨.
- ٦ - دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.
- ٧ - الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مبدولى، القاهرة ١٩٨٩.
- ٨ - حوار المشرق والمغرب، توبقال، للدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى).
- ٩ - مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.
- ١٠ - هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، حـ ١ التراث والعصر والحداثة، حـ ٢ الفكر العربى المعاصر.
- ١١ - حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.
- ١٢ - الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.
- ١٣ - جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧ - ١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

خامساً: مؤلفات بالفرنسية والانجليزية:

- 1 - Les Méthodes d'Exégèse, essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilrn usul al – Fiqh, le Caire, 1965.
- 2 - L'exégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.
- 3 - La phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1988.
- 4 - Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.
- 5 - Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop Cairo, 1995. Dar Kebaa, Cairo, 2000.

هذا الكتاب

من النقل إلى الإبداع أول محاولة حديثة لاعادة بناء علوم الحكمة القديمة مبينا نشأتها وتطورها بمنهج تحليل المضمون رداً على شبه التبعية لليونان والنقل عنهم وعن الرومان غرباء، وعن فارس والهند شرقاً في ثلاثة مجلدات الأول للنقل، الثاني للتحويل، الثالث للإبداع.

وهذا المجلد الأول النقل يتتبع مراحل ابتداء من تدوين علوم الحكمة عند مؤرخيها، ثم نشأة النص المترجم وأنواع الترجمة، أنواع الشروح المختلفة لتمثل النص من الخارج إلى الداخل.

وهذا الجزء الثالث الشرح يتضمن التفسير للنص المترجم ابتداء من اللفظ وفصلاً بين المشروح والشارح، ثم التلخيص بداية منه تجاوزه ابتداء من المعنى، ثم الحوار من رؤية الأشياء ذاتها.

أحمد غريب

